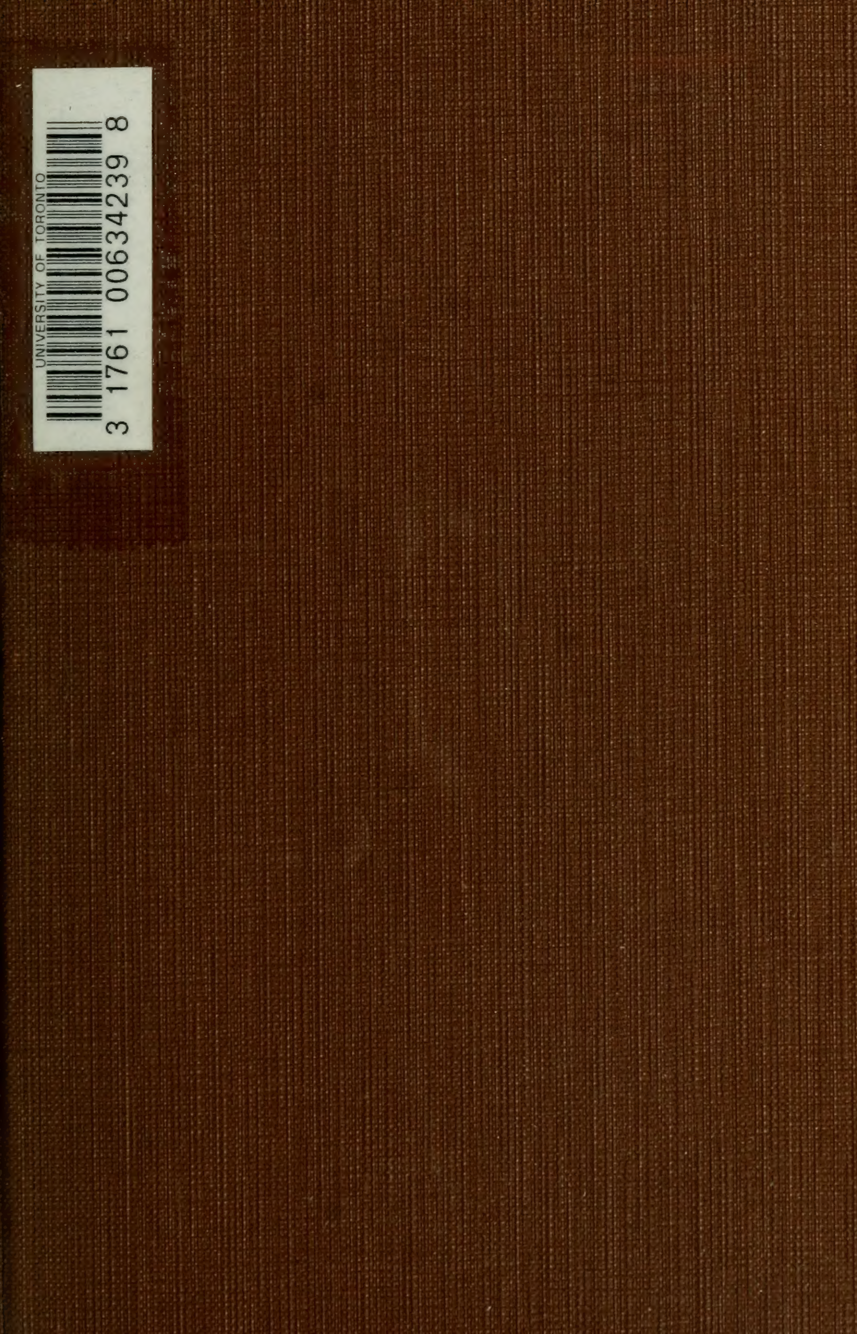

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00634239 8

DU CHRISTIANISME AU GERMANISME

L'Évolution Religieuse au XVIIIe siècle

ET

La Déviation de l'Idéal moderne en Allemagne

A MES PARENTS



AVANT-PROPOS

De la Méthode historique.

Ce livre sur les origines du « Germanisme »[1] présente l'Histoire de vastes courants d'idées. L'expérience intellectuelle du XVIIIe siècle a provoqué dans l'Allemagne protestante la crise d'où est éclose une mentalité qui se perpétue de nos jours. Une pareille étude s'impose trois divisions, trois objets principaux : un ensemble d'acquisitions nouvelles, l'esprit collectif qui réagit, et l'adaptation qui en résulte. Ainsi la conception du sujet porte en elle-même sa méthode, dont l'idéal n'est autre que la plus claire exposition des vérités qu'on exprime. La véritable méthode, souple et compréhensive, reflète donc l'intelligence des faits : elle n'a rien de la rigidité encombrante d'une manie intellectuelle, plus chère à l'esprit que la vérité elle-même, et qui finit par en dérober l'accès. Il en va de même dans tout ordre d'activité : le meilleur moyen est le plus efficace, qu'il s'agisse de métier, de tactique, ou de science. Le pédantisme d'école est une forme d'impéritie.

1. Cet ouvrage a été présenté comme thèse de doctorat en juillet 1911, complètement rédigé. Ceci nous permet, pour l'apparition de quelques-unes de nos idées et l'utilisation de certains textes, de lui faire prendre une date bien antérieure à sa publication actuelle en 1914.

Pour nous, nous ne connaissons pas de méthode préférable à celle-ci : découvrir, et faire comprendre.

Nulle part la souplesse de la méthode n'est plus nécessaire à la libre recherche, que dans un domaine étendu et nouveau; nulle part, au contraire, ne seraient plus stériles les préjugés scolastiques, dont le propre est de produire des résultats médiocres avec un pesant appareil, en des sujets dénués d'importance.

Or, les vastes conceptions sont indispensables, et l'intelligence du détail ne va pas sans elles. Nous ne saurions trop répéter [2] que la connaissance scientifique ne se satisfait pas de minuties accumulées, fussent-elles laborieuses au point de devenir indigestes, mais qu'elle ne commence qu'avec l'organisation de ces données; en d'autres termes, le détail ne se définit vraiment que s'il reçoit sa juste place dans l'ensemble. Telle est la condition première du jugement historique. Tous les évènements ne sont pas des objets d'étude égaux en importance et en intérêt : leur valeur relative est indiquée par leur situation et leur rôle dans une époque, dans un milieu, dans une évolution. Des vues générales de l'historien dépendra ce discernement sans lequel toute besogne particulière serait accablante et futile, et semblerait une tâche de manœuvre érudit. Les personnages

2 Cf. nos « Origines mystiques de la Science allemande ».

étudiés isolément pour eux-mêmes, et comme défilant un à un, risquent de perdre leurs justes proportions; la méticuleuse constatation de leurs idées peut masquer à l'observateur le développement qui les environne, les détermine ou en résulte, et lui ôter l'appréciation de ce qui, dans leur œuvre, fut essentiel et efficace. Dans les choses de l'esprit, comme pour la vie pratique, la sagacité ne consiste pas à prodiguer son zèle, mais à bien répartir son attention. De la sorte, les grands faits, dégagés des circonstances adjacentes, reparaissent en pleine lumière. Au lieu de s'effacer dans une description aveuglément uniforme, ils se dessinent en traits simples et larges, qui rendent à l'Histoire l'aspect organique de la vérité.

Un principe d'expérience a guidé nos recherches: c'est que l'activité des hommes, intellectuelle ou physique, est une adaptation de leurs habitudes acquises aux occasions nouvelles que le milieu leur fournit. Cette loi générale trouvait dans l'Allemagne du XVIIIe siècle une application remarquable. Ceux qui furent les artisans du Germanisme, théologiens protestants ou philosophes, ont seulement préconisé, dans leurs systèmes, l'organisation qui leur semblait souhaitable, en présence des possibilités apparues. Les premiers, les théologiens, furent frappés surtout par la conséquence imminente d'une libre-pensée

qui menaçait l'ordre social; les philosophes, de leur côté, ont songé plutôt à utiliser les récentes acquisitions de l'esprit pour donner une forme opportune et « pratique » aux aspirations modernes. Les uns ont enrayé le péril; les autres ont trouvé dans l'occasion même de la crise l'élément d'une régénération prévoyante...

Leur œuvre, ainsi entendue, ne se montrait pas seulement sous un nouveau jour : une période décisive de l'Histoire se marquait à nos yeux. Deux données essentielles nous l'avaient fait comprendre : un courant d'idées, et l'Allemagne protestante. Celle-ci, de par sa nature, devait tirer des conditions advenues un enseignement qui lui fût propre. Elle prenait donc place au centre de ce livre, avec ses prédispositions ancestrales, et la volonté qui surgissait des inquiétudes de l'heure. L'Etat serait sauf. Telle est l'affirmation dominante : provoquée par une crise, elle précède une ère nouvelle...

Or, si nous embrassons d'une vision étendue, au delà comme en deça, l'évolution d'où elle émerge, nous y suivons un courant d'idées religieuses, aux prises avec l'expérience moderne. Ainsi la genèse du Germanisme prend place au milieu d'un renouvellement général de l'esprit européen. Les tendances traditionnelles du Christianisme, en s'appliquant à l'étude historique des religions humaines et des sociétés, viennent se

mêler à la Science profane, qui n'en attendait au contraire qu'une leçon d'expérience et d'irréligion. Tandis qu'une incrédulité superficielle mais violente s'attaque à l'Eglise et aux croyances sociales qu'elle entretient, et qu'ainsi, par une première conséquence, l'évolution intellectuelle, en inquiétant les pouvoirs établis, porte à la réaction le protestantisme d'Etat en Allemagne, d'autre part, nous reconnaissons bientôt sous cette libre-pensée apparente une religiosité mystique qui dérive des habitudes chrétiennes, et qui prépare une religion de l'avenir...

Donc le mouvement des idées agit doublement : il apporte le danger qui stimule, puis l'inspiration qui réorganise; il présente d'abord une occasion de discipline opportune, avant de fournir à l'ambitieuse volonté de la Prusse un appareil de croyances ou de fictions. L'Etat, sauvé de la crise, se ménage alors une « Culture » au service de sa discipline. L'Idéalisme du siècle, que nous trouvons ailleurs dans la Révolution française, reçoit ici l'empreinte de l'Allemagne qu'il traverse; et l'évangile que le Germanisme prépare à l'humanité nouvelle, comme une leçon ou comme une menace, c'est la violence « éducatrice » de son Etat rédempteur.

Les données d'un sujet ne prennent leur valeur que lorsqu'elles s'organisent. Certains phénomènes que nous révélait notre documentation

n'acquéraient un sens capital que par leur situation historique. Ainsi, au moment critique où l'Eglise protestante se voyait en péril à cause de l'indiscrète propagation des « lumières » modernes, les conseils de dissimulation prudente ou d'une duplicité parfois cynique, prodigués aux éducateurs du peuple, composaient un système d'Etatisme qui n'est pleinement original que par l'importance et la nature de ses causes, par l'opportunité de sa réaction, par son efficacité immédiate et sa portée lointaine. De même, le système « pratique », qui lui succède ou le complète, et met d'accord la discipline sociale et l'apparence des « lumières », dans cette Culture mystique et impérative où tiennent déjà les destinées de la Prusse de 1813 et l'expansion germanique jusqu'au XX[e] siècle, disons-le, cette entreprise est tout autre chose que la recherche de la vérité, et sous la spéculation des Philosophes il faut voir uniquement le besoin d'organiser et la volonté de croire en soi-même.

Or, pour rapprocher entre elles les idées d'un même ensemble, pour en concevoir la parenté, la logique et la genèse, une fois que l'Histoire a situé leur apparition, on doit recourir à un discernement d'autre sorte, qui est indispensable dans les choses de l'esprit. Ces évènements intellectuels ont leur place dans la psychologie humaine, parmi les erreurs ou les vérités, parmi les égare-

ments de la sensibilité ou les progrès de l'intelligence. C'est ici que la Science vient compléter l'Histoire. Son rôle représente la contribution immense qu'apportent les conquêtes actuelles de l'esprit à la juste interprétation du passé.

Ce qui ne serait qu'une narration descriptive, s'éclaire soudain par la classification générale des phénomènes présentés et des idées qu'on examine [3]. Une telle méthode fait appel au jugement de l'historien; l'historien a donc le devoir de juger. L'impassible respect des formes de pensée qu'il retrace, ne serait pas le moyen d'une « science impartiale » ou « objective », mais simplement la marque d'une observation inerte — si même il ne s'y joint pas, devant l'importance qu'ont prise certaines œuvres, l'aveugle dévotion pour le fait accompli... L'impartialité véritable, c'est le jugement légitime. Il faut savoir de quelles aberrations ou de quelles découvertes fut fait le destin de l'humanité : il le faut, pour la *science* de l'Histoire. De ce point de vue le Germanisme, si l'on définit la nature de cette mentalité d'après la qualité de ses assertions, se classe parmi les illusions mystiques de la connaissance, et les plus

3. Nous avons donc dû souvent, pour le bénéfice de l'interprétation, rapprocher entre elles certaines idées distantes par leur date historique, mais de même espèce : ainsi leur nature et leur sens apparaissent mieux. De plus, tout en gardant aux grandes lignes de notre travail l'aspect chronologique nécessaire pour marquer une évolution, nous avons, dans chaque subdivision, exposé les phénomènes par ordres d'idées, et non suivant leur succession massive.

dangereux excès de la volonté. Né au seuil de notre époque, il s'explique alors comme la déviation monstrueuse de la formation moderne.

Mais du même coup, les formes intellectuelles de l'expansion allemande cessent d'être une obsession qu'on accepte, si l'esprit se réveille de l'observation passive, et oppose à l'envahissement du nombre l'autorité de la clairvoyance. Le procédé d'une érudition alourdissante est une façon d'obscurantisme qui profite à ses inventeurs. Il fallait s'en dégager, pour redemander à l'Histoire la clarté d'un enseignement... Ainsi conduites, les recherches intellectuelles sont de nature à instruire les hommes pour l'action. Conçoit-on plus beau rôle pour l'Université éducatrice, et n'est-ce pas ainsi qu'elle doit être la sagesse et la force d'un peuple ?

René Lote.

PREMIÈRE PARTIE

Les causes d'une Évolution intellectuelle : l'Histoire des Religions au XVIIIe siècle.

CHAPITRE PREMIER

1[er] Courant : L'Apologétique chrétienne en Histoire, et son développement moderne.

La connaissance de certaines théories de l'Apologétique chrétienne, et de leur développement, jette une utile lumière sur la formation ultérieure du Germanisme. Aussi, lorsque nous aborderons l'étude de l'évolution religieuse en Allemagne vers la fin du XVIII[e] siècle, devrons-nous rappeler sans cesse les sources historiques de cette évolution, telles qu'on les trouve définies dans nos premiers chapitres. Les origines expliqueront le résultat.

L'inverse n'est évidemment pas vrai ; et, dans notre exposé des doctrines apologétiques antérieures, si nous faisons intervenir occasionnellement l'idée du Germanisme, le rapprochement, ici, ne s'impose plus par une nécessité de même sorte [1]. Car

1. Nous parlons, en effet, dans tout ce passage, de la situation des faits dans un ensemble historique : et ils ne la tirent, manifestement, que des circonstances qui les amènent. Mais, pour l'intelligence de ces faits qui sont des idées, et pour mieux saisir ainsi les conditions de leur existence, l'on doit user de rapprochements instructifs entre des phénomènes souvent fort distants, en s'aidant surtout des plus récentes vérités de la Science. A cet égard, le présent sert sans cesse à l'interprétation du passé (cf. ci-dessus,

il est certain que le résultat n'a rien ajouté aux origines, et nous ne prétendons pas intervertir l'enchaînement de l'Histoire. Certes, dans nos recherches, parce que nous allions des conséquences aux causes, nous sommes remonté, partant du Germanisme, jusqu'à des théories religieuses bien plus anciennes qui le déterminent : car, malgré la déviation qu'il y apporte, il en reste l'héritier. Mais on n'oubliera pas que, dans la réalité de l'Histoire, ce n'est pas à cause du Germanisme que ces idées religieuses sont apparues en leur temps. Si donc nous les étudions pour en tirer parti dans la suite, c'est en respectant la logique des faits. Il n'y faut point voir de prédestination : tout s'enchaîne, et par là s'explique. Loin de nous placer, dès le début, au centre de l'époque et du pays sur lesquels nous observerons plus tard l'effet de diverses influences parfois lointaines, nous avons le souci de ne point mêler d'abord ces éléments, qui diffèrent par leur source historique autant que par leur nature intellectuelle ; de les définir assez pour qu'on en perçoive l'origine, l'espèce, la durée ; et de les suivre jusqu'au temps de leur rencontre et de leur résultat commun. La synthèse, ici, n'est pas un arrangement de l'historien, mais le produit des événements. Nous la devançons toutefois, lorsqu'il est utile, pour l'intérêt du récit. L'avant-propos contient l'exposé logique du sujet ; et notre plan fait voir l'ensemble et le détail de l'ordre adopté. De plus, à chaque étape du livre, nous ménagerons des aperçus généraux.

Avant-propos). Du même point de vue intellectuel, il sera avantageux parfois de rassembler, au préalable, les termes successifs d'une évolution d'idées, afin d'en faire mieux apprécier la nature et la valeur. Pour ce motif, et en même temps pour la clarté de l'exposition, nous rapprochons par exemple, au début du chapitre V, en quelques pages, les tendances ataviques de l'Allemagne protestante et le Germanisme qui en dérivera.

Dans ce préambule, répétons seulement que deux courants essentiels, issus de préoccupations dissemblables et souvent même opposées, viendront se joindre au XVIIIe siècle et produire par leur action comme un esprit nouveau, à la faveur des études sur l'Histoire des religions et civilisations humaines. Nous reconnaîtrons l'héritage des habitudes chrétiennes, mais aussi les effets de l'expérience moderne. Notre première partie définit séparément chacun de ces deux facteurs, puis leur singulier mélange. Nous commencerons par l'Apologétique chrétienne, c'est-à-dire par ses théories historiques qui nous intéressent ; le présent chapitre lui est consacré. Des éléments signalés, elle est le plus ancien. Elle ne se renouvellera plus tard, au début de l'ère contemporaine qui s'ouvre avec la période des explorations et des voyages, qu'en développant ou exagérant les données originelles. Il importait donc de remonter jusqu'à celles-ci. La conception apologétique de l'Histoire humaine nous ramène pour un instant aux affirmations primitives du rêve chrétien, et à son ambition d'universalité.

Les données primitives.

Le christianisme, dès son origine, fait de l'Histoire universelle un moyen d'apologie : il prend à témoin, en quelque sorte, l'humanité de tous les siècles. L'ample développement de ce thème apologétique répond à l'esprit de l'époque où nous le voyons naître : il manifeste l'influence d'une civilisation.

En face des religions particulières et diverses que la pensée grecque, curieuse et accueillante, avait fondues en une vaste sagesse, la Religion nouvelle,

n'héritant de ce rêve que pour le dominer, revendiqua la gloire d'une Révélation définitive et d'un humanisme universel. Elle s'annonçait à tous dans le présent ; mais de même elle prenait possession du passé. Elle se réclamait d'un pressentiment unanime, pareil à une voix des consciences à travers les temps antérieurs, en dépit des vicissitudes et des oublis passagers : en faveur de la « Vérité » chrétienne, pensaient les apologistes, l'Histoire entière avait parlé.

L'on se plaît à invoquer ainsi, en faveur d'une « vérité » ou d'une croyance, le témoignage des siècles ou de l'opinion humaine, lorsqu'on imagine qu'il en doit rejaillir une sainte autorité. Il semble qu'alors on révère dans l'Histoire les intentions ou les leçons d'une Providence, ce qui porte à conclure : Tenons pour excellente telle ou telle croyance si répandue, si souvent affirmée, qu'il y faut reconnaître une « loi de la Nature » [2], qui l'impose ainsi à notre respect. L'opinion générale prend la valeur d'un fait accompli, et devient l'objet d'une superstition. Ou bien même, sans y mêler consciemment le respect d'une providence, on aime à tenir le consentement commun pour un signe de vérité.

Aux yeux des apologistes chrétiens, l'Histoire du passé apporte l'attestation générale et permanente de la vérité qu'ils proclament. Ils la voient, celle-ci, éternelle dans l'esprit des hommes, car une tradition l'a transmise depuis la création du monde ; universelle, car tous les peuples en ont gardé la trace ou retrouvé la « semence ». Les grands théoriciens du christianisme ont fidèlement usé de cet argument : perpétuité de la Tradition hébraïque —

2. Ainsi s'exprimait déjà Cicéron dans les « Tusculanes », au sujet de l'unanime croyance en une divinité.

élargie par la prescience chrétienne chez les païens, tel est, sous sa double forme, le *credo* de l'apologétique en histoire. Présentons ces deux aspects.

Le christianisme, Evangile nouveau, n'est pourtant pas une « vérité » nouvelle. Il se recommande d'une lignée d'ancêtres : et c'est le premier point. « Que personne ne pense que Jésus-Christ notre Sauveur et Seigneur n'est que d'hier, à cause du temps où il a paru dans sa chair », et « qu'on ne soupçonne point sa doctrine d'être récente et étrangère... Si, à n'en pas douter, nous sommes d'hier, si le nom récent de chrétien n'est connu que depuis peu parmi toutes les nations, notre genre de vie, nos mœurs inspirées par les principes de la religion, n'ont rien de récent et n'ont pas été inventés par nous... Tous ceux dont la justice est attestée, depuis Abraham en remontant jusqu'au premier homme, on peut sans sortir de la vérité les appeler des chrétiens ; ils l'ont été en fait, sans en porter le nom »[3].

Il y aurait donc eu, dans l'histoire, un esprit chrétien antérieur au christianisme. Toutefois il importe que la Révélation garde son éminence, vis-à-vis du passé. Ainsi la religion nouvelle doit concilier le souci de son individualité avec le préjugé d'une Tradition. Le système est si parfait, que le souvenir du destin sacré des patriarches hébreux ne servira qu'à la gloire de l'Evangile. Ce qui est vrai d'Abraham, antérieur à la Loi judaïque, l'est aussi pour ceux qui ont reçu la loi : « Le Dieu de la Loi », dit saint Jean Chrysostome, « est aussi le Dieu de l'Evangile »[4] ; « les deux Testaments dif-

3. Textes et Documents pour l'étude historique du Christianisme, publiés par Hemmer et Lejay. — EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, trad. par E. Grapin. Paris, 1905, livre I, chap. IV, p. 43-47.

4. SAINT JEAN CHRYSOSTOME. Œuvres complètes, trad. par M. l'abbé Joly, t. Ier, Paris, Nancy, 1864. — *Homélie sur l'accord des deux Alliances*, p. 270.

fèrent donc entre eux par le nom qui les distingue, mais nullement par les vérités et les caractères essentiels : le premier n'est appelé plus ancien que par rapport au second qui le complète »[5]. Puisque la Religion du présent était annoncée par une suite vénérable de prophètes, n'en est-elle pas doublement miraculeuse, cette actualité qui pour ainsi dire était avant que d'être, et ainsi domine les temps ?

Pourtant il convenait d'interpréter l'Histoire assez finement pour ne point fournir d'arguments aux partisans du passé. Comment revendiquer l'héritage d'un commun ancêtre, sans avouer qu'on reconnaissait la Loi juive ? Aussi les distinctions ne manquèrent pas de subtilité. On s'autorisait de la Loi ancienne pour combattre sa persistance, démontrer par elle la supériorité de ceux-là même qui devaient un jour s'en affranchir. Aussi affirme-t-on que les symboles passés n'étaient que « figures » des choses à venir : interprétation spécieuse qui s'abrite sous le couvert même de l'esprit judaïque, pour le rétorquer. Il était de tradition chez les Juifs, comme en mainte religion encline au mysticisme, d'admettre que sous la lettre des formules et l'apparence des sacrements se dérobait un sens mystérieux et comme céleste. Le christianisme en tire argument : la réalité profonde et lointaine qu'il fallait deviner sous les symboles anciens, n'était autre que l'Evangile prédestiné. Ainsi, dans les formes mêmes de la Loi, enveloppe sensible, s'était perpétuée l'annonciation de ce qui devait un jour remplacer la Loi, pour des hommes faits, pour les chrétiens. L'antique sens céleste est devenu le sens réel.

5. SAINT JEAN CHRYSOSTOME. 2e Homélie sur ces paroles : « Ayant le même esprit de foi », p. 292.

Donc la religion nouvelle n'était que révélation de ce qui existait déjà. Mais admirons l'habile discrétion des apologistes lorsqu'ils font usage de cet argument. En des démonstrations aux nuances subtiles, se trahit la finesse mesurée de ces esprits formés par la Grèce... Il convenait de marquer avec prudence le rapport du nouveau à l'ancien : « La perfection d'une chose n'en est point la destruction », disait saint Jean Chrysostome ; « et Jésus-Christ par ces réformes ne change pas la loi, il lui donne son couronnement [6] ».

Complétons le système qui permettait à l'ancienne Apologétique de revendiquer le témoignage des temps. Tournée vers l'univers païen, elle le faisait parler en sa faveur. Il ne s'agissait plus seulement d'une tradition directe, étroite, sacrée, rattachant le christianisme à Dieu par l'intermédiaire du peuple juif : on se réclamait ici, largement, de l'histoire entière. Aussi cet argument passa-t-il pour faire appel au témoignage spontané de la « Nature ». Il doit servir à montrer, en effet, que la Révélation n'est point l'unique manifestation dont Dieu soit capable — bien qu'elle demeure l'apanage des privilégiés : les chrétiens. Avant la révélation, en dehors d'elle, le simple fait de vivre et la vue de la « Nature » ne sont-ils point pour l'homme un indice perpétuel de la présence de Dieu — qui en effet a créé l'homme et les choses ? Ainsi, malgré la diversité des langues, la « Vérité » fut accessible à tous : « Si Dieu eût commencé à nous instruire par le moyen des livres et de caractères intelligibles pour les savants, ils auraient été sans aucune utilité pour l'ignorant, avec qui il

6. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, t. II, *10e Homélie*..., p. 369

aurait fallu qu'un autre se rencontrât pour les lui enseigner... Maintenant ces ouvrages, en raison de la différence d'idiome, eussent été perdus pour le Scythe, le Barbare, l'Indien, l'Egyptien, pour tout homme en un mot, à qui cette langue eût été étrangère. Mais il n'en est pas ainsi du spectacle du ciel. Le Scythe, le Barbare, l'Indien, l'Egyptien, tous les hommes entendent son langage ; car c'est par les yeux et non par les oreilles que nous sommes en rapport avec lui, et il n'y a pas de diversité dans la manière de voir, comme il y a diversité dans la manière de parler [7] ».

Mais est-ce à dire que les Païens aient pris conscience de la vérité divine aussi nettement que les Chrétiens éclairés par l'Evangile ? Gardons-nous de confondre notre piété avec leurs grossières conclusions. Certes, ils ont connu Dieu : mais ils sont demeurés « d'inexcusables ingrats » [8].

En y joignant donc cette réserve, les apologistes prêtent volontiers à l'antiquité païenne l'intuition du « vrai ». Ils assurent, en d'innombrables ouvrages, que la Lumière s'était manifestée mainte fois, soit par une vision prophétique, soit parce qu'on l'avait empruntée aux écrits de Moïse, soit pour la plus simple cause qui fût : l'instinct naturel, seconde Révélation. De toutes façons, « il y a donc ingratitude dans l'erreur des hommes, mais non ignorance » [9]. Si les Païens ont négligé la leçon divine, du moins ils l'avaient reçue, et pouvaient même en faire bon usage, parce que l'œuvre de la Loi est « inscrite dans leurs cœurs » [10].

7. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, t. Ier, p. 63.
8. *Id.*, t. IV, p. 248.
9. *Id.*
10. SAINT PAUL, *Epître aux Romains*, C. II, v. 14-15.

Ainsi se balancent justement l'apologie et la prudence. Cette méthode se recommande d'autant mieux à la sagacité de ses auteurs, lorsqu'ils se tournent vers la philosophie païenne. Là se dressent les représentants les plus autorisés de l'esprit grec, de cette pensée profane dont ils connaissent fort bien le prix, pour la pratiquer et en user eux-mêmes. Le christianisme ne lui impose silence qu'en s'attribuant la Foi, supérieure aux égarements des Philosophes. Toutefois l'Apologétique veut convaincre. Pour accroître son autorité, elle se représente en accord avec la sagesse, mais à condition que cette sagesse lui soit soumise.

Combien les apologistes se sont attachés aux anciens philosophes et surtout à ces Grecs qui passaient pour les maîtres de l'humanité, et de qui ils tenaient eux-mêmes leur savoir ! Saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Arnobe, Origène, Eusèbe, Lactance, ne tarissent pas sur leur compte. Pour réfuter le paganisme, en s'y montrant lui-même, le christianisme s'est fait l'écho de la culture grecque, que plusieurs de ces historiens exprimaient d'ailleurs avec une juste élégance.

Certes, la « Raison » n'est pas méprisable : elle possède même un noble pouvoir, instruite selon les vues de Dieu. L'esprit n'est-il pas son œuvre, de même que le monde ? La « Nature », ou la saine réflexion, n'est-ce pas une même révélation, le Livre de Dieu ? Ainsi Athénagore dit que « tous les philosophes se sont vus forcés, comme malgré eux, de reconnaître un seul Dieu, quand ils ont remonté au premier principe des choses »[11].

Mais combien de risques faisait courir à la Reli-

11. ATHÉNAGORE, *Apologie des Chrétiens*. Dans : les Pères de l'Eglise, trad. par M. de Genoude, t. II. Paris, 1838, p. 310.

gion le moindre éloge de la philosophie des païens ! Aussi Athénagore s'empresse-t-il d'ajouter que la raison, bonne en son principe, s'est néanmoins égarée pour s'être écartée de Dieu. Les apologistes sont durs pour la raison païenne, en tant qu'ils n'en considèrent que les erreurs humaines, contraires à la Religion. Car le paganisme s'appuyait seulement sur les lumières de la « faible raison, tandis que les apôtres laissaient tout à la Foi, et ne s'éclairaient que de son flambeau »[12]. Donc il faut bannir toute promiscuité déshonorante : « Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem ? » s'écrie Tertullien, « entre l'Académie et l'Eglise ? entre les hérétiques et les chrétiens ? »[13] Mais il reste que la raison, condamnable quand elle s'insurgeait contre les lumières de la Foi, mérita néanmoins une juste approbation, aussi souvent qu'elle s'est prêtée à l'intuition du « vrai ». Alors, même chez les païens, elle participe à la grande tradition chrétienne du genre humain. Et il n'est point nécessaire de supposer qu'elle emprunta toujours à Moïse cette bonne sagesse. Tout simplement, le Verbe ou Logos s'est exprimé en ses discours : « Les Stoïciens ont établi en morale des principes justes ; les poètes en ont exposé aussi, car la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain[14] ».

De la sorte, l'Histoire est ramenée au christianisme, mais le christianisme n'est pas compromis par l'Histoire : « Ce n'est pas nous qui pensons comme les autres. Ce sont les autres qui nous empruntent ce qu'ils disent[15] ».

12. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *op. cit.*, t. Ier, p. 633.
13. TERTULLIEN, *De Præscriptione Hæreticorum*, trad. par P. de Labriolle. Textes... publiés par Hemmer et Lejay. Paris, 1907, p. 19.
14. Textes... publiés par Hemmer et Lejay. SAINT JUSTIN, *Apologies*. Paris, 1904, 1re Apologie, p. 165.
15. *Id.*, 2e Apologie, p. 127.

Ce langage habile et mesuré contraste avec l'imprudence des défenseurs modernes de la Religion, que nous verrons souvent, au XVIIe et au XVIIIe siècle en particulier, porter atteinte à l'autorité du christianisme par des rapprochements audacieux. C'est que l'incessante invocation du passé devient aisément une arme fatale à ceux qui en usent à la façon des apologistes : hors de leur « vérité » tout n'était qu'erreur, et pourtant tout avait été dominé d'esprit chrétien, en un certain sens. On voulait condamner mais convaincre, réprouver, mais pour ramener à soi. Quelle tentation pour des esprits subtils, qui se défendaient d'admirer l'humaine raison, et pourtant l'appelaient en témoignage ! Et quel danger pour une religion qui, sans cesser de prescrire la Foi, supérieure au fantôme d'une vaine science, néanmoins réclamait le domaine de l'Histoire profane, et y vantait les lumières naturelles des peuples même ignorants de toute Révélation !... Au début de l'époque moderne, le christianisme, devant l'Histoire incessamment agrandie, pourra exagérer ces données primitives, à son détriment. Mais dès l'origine, le péril était déjà tout entier.

Signalons enfin une conséquence inévitable et curieuse de l'entreprise apologétique. Comment accorder, dans les mêmes Religions antérieures au christianisme, la dépravation qui en avait fait l'erreur, et la saine intuition qui rachetait les hommes en les portant à la bonne Religion de l'avenir ? On voyait donc dans le paganisme, mais distincte du paganisme, la Tradition sacrée ou la louable inspiration de la « Nature ». Les païens avertis devenaient une sorte d'initiés, jugeant et rejetant l'erreur du profane. Telle est bien l'attitude et le lan

gage que saint Justin prête à Orphée : « “ Je parlerai maintenant aux initiés. Profanes, fermez les portes ; mais écoute-moi surtout, Musée... Suis la voie de la vérité et connais enfin Celui qui est le seul roi du monde. Il est un, né de lui-même... ” Plus bas il ajoute : “ Il n'y a qu'un seul Jupiter, qu'un seul Pluton, un seul Bacchus, un seul Dieu en toutes choses [16] ” ». De même Homère, instruit de la vraie Tradition, se serait écarté de la croyance aux dieux ; et de même Solon, Pythagore, et d'autres. A la religion « officielle » — comme nous dirions — s'opposait la conscience des individus éclairés. La « lumière » faisait leur secrète conviction, cette même lumière qu'il faut deviner souvent derrière les symboles du paganisme accepté par eux. Fallait-il s'étonner d'une pareille dissimulation ? Socrate condamné à boire de la ciguë est un exemple de ce que peuvent les préjugés populaires lorsqu'on les choque imprudemment. Et Platon aussi, « averti par le malheur de Socrate », dit saint Justin, « craignit qu'un Anitus ou un Mélitus ne vinssent l'accuser auprès des Athéniens ». Ainsi s'explique la discrétion de ses propos : il arrange ses discours de si habile façon que ses convictions ne nuisent pas à sa sécurité ; « il parvient à la fois, dans ses écrits, à reconnaître la pluralité des dieux avec ceux qui l'admettent, et à la nier avec ceux qui la nient ». Ceci conduisait déjà les apologistes à admettre quelque duplicité dans certaines consciences païennes des temps antiques, attitude naturellement conseillée par la prudence — pouvait-on supposer — chez les païens qui s'étaient élevés au-dessus de leur religion. L'apologétique primitive tend à cette

16. SAINT JUSTIN, 2e *Apologie, op. cit.*, p. 334-338.

théorie, qui exprime la donnée même de la prétention chrétienne en Histoire : l'existence d'une Lumière spontanée ou reçue par tradition, au sein du paganisme et de ses ténèbres. Les imitateurs modernes, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, développeront passionnément ce thème de la tradition secrète et de la double conscience, que les historiens feront servir à maint usage. Les anciens apologistes l'avaient indiqué seulement, avec cette discrétion qu'ils apportaient à la réhabilitation du paganisme. Nous y reconnaissons leur habile sagesse.

Le renouvellement moderne.

Le christianisme, avons-nous dit, se tourne vers l'Histoire pour en tirer argument. Mais, à l'origine, il considère surtout les temps antérieurs à lui-même, et les résout en deux chapitres : Hébraïsme et Paganisme ; à l'un il réclame l'argument de la Tradition, à l'autre le témoignage de la « Nature ». L'Apologétique, attachée à l'Histoire du monde antique, n'eut qu'à reprendre, jusqu'à la sortie du Moyen Age, les vieilles affirmations des apôtres, des pères de l'Eglise et des premiers historiens chrétiens.

Pourtant, malgré leur assurance, il s'en faut que le genre humain, par une parfaite adhésion, ait confirmé que le christianisme, Lumière éternelle à travers les temps antérieurs, réalisait enfin sa destinée et réunissait les suffrages unanimes. Comment s'expliquer l'opposition de certains hommes à une vérité pourtant inscrite dans les cœurs ? Aussi cette résistance des esprits à l'Evangile longuement prêché, a-t-elle fini par indigner les défenseurs de la Foi à l'égal d'une perversion volontaire, ou d'un

artifice de l'esprit du mal. La volonté des hommes devenait coupable, à ne point confesser la vraie religion, que l'univers devait naturellement attester : et les persécutions semblaient justes, en même temps qu'elles débarrassaient le monde de ce qui n'y avait pas droit de cité.

Mais, si l'on persécutait les hérésies opiniâtres, comment faire à l'égard d'une humanité plus éloignée, plus excusable ? La découverte de peuples lointains, barbares ou seulement différents de nous, ne déplaisait point au christianisme [17]. Elle lui rendait son ancien rêve, aussi flatteur qu'aux premiers temps de l'Evangile : ramener à la vraie Religion l'humanité qui lui est destinée ; et par là, attester sa propre excellence. Or, au début de l'époque moderne, les voyages des grands navigateurs révèlent des contrées inconnues de l'Europe, et des peuples étrangers à son esprit. Ils sont étrangers aussi au christianisme ; et par suite le christianisme voudra y pénétrer tout d'abord, avec la civilisation.

Les modernes apôtres envoyés à la conquête du monde s'appellent des missionnaires. Ils appartiennent, en grand nombre, à cet Ordre des Jésuites, institué en 1540 par une bulle du pape Paul III. Les Jésuites, instruments de la Contre-Réforme, participent à l'esprit de renouveau qui alors anime l'Eglise. Lorsque les découvertes stimulent la pensée humaine, il est fréquent que les âmes religieuses s'emplissent de nouveaux espoirs.

17. A l'égard du monde islamique, la situation fut différente, dès l'origine. Les musulmans, ces « Infidèles », disputaient la « Terre Sainte » aux chevaliers des croisades ; ou bien, sous le nom de Maures, ils envahissaient par l'Espagne le sud de l'Europe, en ennemis de la chrétienté. D'ailleurs, la religion de Mahomet, prophète postérieur au christianisme, n'apparaissait-elle pas comme une hérésie rebelle, suscitée malgré l'Evangile ?

Les Jésuites ne sont pas les seuls missionnaires, et les missionnaires ne sont pas les seuls Européens qui intéressent le christianisme aux découvertes et, par là, à l'Histoire. D'une façon générale, le prosélytisme accompagne l'esprit d'Europe en ses premiers voyages. Il reflète l'ardeur des premiers siècles de l'Evangile. Les lettres du Jésuite François-Xavier, « le grand apôtre de l'Inde et du Japon », expriment l'enthousiasme ressenti devant un nouveau monde chrétien à l'autre bout du monde [18].

Imprudence des Apologistes : l'éloge de la Religion naturelle ou rationnelle devait se retourner contre la Révélation.

A l'égard de ces « païens » modernes, la situation de l'apologétique chrétienne était la même que vis-à-vis de l'antique paganisme, puisque le christianisme revendiquait toujours le témoignage de la « Nature » et de l'Histoire. En eux également, on allait retrouver la lueur de l'éternelle Vérité : et cela même aiderait à croire que ces peuples, comme tout au monde, étaient destinés à l'Evangile. Mais on y apporta un excessif enthousiasme. Aux apologistes du premier âge le paganisme grec n'était rien de nouveau : la religion chrétienne avait grandi dans ce milieu, et lui devait d'ailleurs la perfection de son langage et de sa culture ; mais les « païens » d'Extrême-Orient, ceux d'Egypte, et les Américains récemment connus, tout cela formait un monde étrange, une véritable révélation de l'Histoire. Les nouveaux apôtres n'étaient pas dénués de la curio-

18. Cf. une lettre du 20 sept. 1542, de Goa, *Die Briefe des heiligen Franz von Xavier...*, 1. Bd. Köln, 1836.

sité sympathique de tout voyageur Européen, et, comme déjà cela semblait être l'intérêt de leur apologie, ils inclinèrent à vanter un peu vivement les lumières naturelles ou traditionnelles de ce nouveau paganisme, méthode que l'apologétique primitive n'avait appliquée qu'avec prudence à l'ancien.

On affirma d'abord que, bien antérieurement à l'époque moderne, le christianisme avait été porté en Orient. Un jésuite portugais, le Père Sémédo [19], accompagné du Père Ricci et le Père Trigaut, qui firent bâtir en 1625 une maison et une église près de la ville de Sigan-fou, déterra une tablette de marbre couverte d'écriture chinoise et d'autres lettres qui, disaient-ils, étaient de l'ancien hébreu : elle racontait que l'Evangile avait été prêché à Sigan-fou et dans toute cette province dès l'année 636 après Jésus-Christ.

Même, s'il faut en croire le Père Martinius, les Chinois seraient initiés à la vraie Tradition depuis la plus haute antiquité [20]. Et le P. du Halde expose que les fils de Noé vinrent en Chine environ 200 ans après le Déluge et fondèrent cet Empire : « ils apprirent à leurs enfants, et par eux à leur nombreuse postérité, à craindre, à honorer le Souverain Maître de l'univers, et à vivre selon les principes de la Loy naturelle, qu'il avait gravée dans leurs cœurs » [21].

D'ailleurs, puisque « les principes de la Loy naturelle » sont innés à l'homme — l'apologétique primitive enseigne assez ce principe — il est inévitable que les nouveaux apôtres retrouvent chez les Chi-

19. Cf. SÉMÉDO, dans son *Histoire de la Chine*, imprimée à Madrid en 1642.

20. M. MARTINII, *Sinicæ historiæ*, Decas prima... Amstelædami, 1659, p. 11.

21. Le Père J.-B. DU HALDE, de la Cie de Jésus, *Description... de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, t. III. Paris, chez P. G. Le Mercier, 1735.

nois modernes, de même que chez les Indous, et les autres peuples, la notion de Dieu. Abraham Roger, qui a étudié sur place la religion des Bramins du Coromandel, déclare que le Vichnou des Indous, appelé ailleurs Peremael et Esvara, et de mille autres noms, n'est autre que le Dieu suprême [22]. François-Xavier assurait déjà que l'un des mystères des Brahmanes était « qu'il n'y a qu'un Dieu, créateur du ciel et de la terre ». Abraham Roger écrit que même les moins civilisés des hommes ont quelque lumière à ce sujet : « Que personne ne s'avise de penser que la totalité de ces gens soit semblable aux bêtes dépourvues de raison, et ne connaissent ni Dieu ni culte. Leur navigation a enseigné aux nôtres qu'il n'existe aucun peuple... qui ignore qu'il y a un Dieu ». Hyde, historien anglais, affirmera que rien n'est plus avantageux à la cause de la vraie religion, que de reconnaître ses principaux dogmes observés par une nation qui n'eut aucun rapport avec les Hébreux ni avec les saints Livres.

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait mis tant d'ardeur à réhabiliter d'abord dans une certaine mesure les sentiments naturels de ces peuples qu'on voulait convertir. Le christianisme trouvait là une nouvelle et générale confirmation, en même temps qu'il semblerait plus aisé de gagner des âmes qu'on supposait déjà préparées. C'est pourquoi les missionnaires s'attachaient à prouver que les Chinois avaient connu le vrai Dieu. Le P. Martinius expose que le nom de Xangti désigne chez eux « le souverain suprême du ciel et de la terre ». Le P. du Halde partage cet avis [23]. Le P. Lecomte écrit que les Chi-

22. A. ROGER, *Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum...* aus dem Niederländ. übers. Nurnberg, 1663, p. 218-220.
23. Le P. DU HALDE, *op. cit.*, t. III, p. 3 sqq.

nois et les Indous « offraient à Dieu un culte pur dans les plus anciens temples de l'univers »[24]. Pour des apôtres du christianisme, n'était-ce point pousser un peu loin la réhabilitation des futurs prosélytes ? L'ancienne apologétique avait donné l'exemple d'une vigilante prudence : l'exemple n'était pas suivi. Le danger n'échappa point aux gardiens de la Foi : le zèle des jésuites parut suspect. Une fameuse ordonnance du 26 mars 1693 avertissait les missionnaires de prémunir les esprits contre l'athéisme dont étaient remplis les livres chinois. Elle défendait qu'on se servît des termes de Tien et de Xangti pour désigner le vrai Dieu, comme faisaient les jésuites traducteurs de Confucius. Les jésuites refusèrent d'obéir. Le pape Clément XI leur donna tort, en 1704. D'autres condamnations s'ensuivirent. Et même, suivant l'expression de Voltaire, « ces pédants ridicules de Sorbonne » dirent aux jésuites : « la cour de Pékin est athée, et vous aussi »[25]. Mais combien de missionnaires ou d'historiens chrétiens se sentaient enclins à rapprocher le paganisme de la Révélation, pour la plus grande gloire de Dieu ! La Croze dira que l'athéisme des Lettrés de Chine n'est pas un athéisme proprement dit[26]. Au XVIIe siècle l'érudit Kircher avait découvert, lui, sous les hiéroglyphes le mystère de la Trinité. Au XVIIIe siècle, des savants estimés, l'Anglais Cudworth, et Jablonsky en Allemagne, aperçoivent le culte du Dieu unique parmi les plus anciens Egyptiens. Dom Martin, auteur d'une étude sur « la Religion des Gaulois », étend cette constatation à

24. Cité par VOLTAIRE. Œuvres complètes, t. XXIX. Paris, 1894, *Fragments historiques sur quelques Révolutions dans l'Inde*, 1773, p. 447.
25. VOLTAIRE, *ed. cit.* t. XXIX. *Dieu et les Hommes*, 1769, p. 6.
26. LA CROZE, *Entretiens sur divers sujets*, p. 256.

l'univers païen [27]. C'était aussi l'opinion de Balthasar Bekker, qui, dans son fameux « Monde enchanté », voyait la notion de la vérité divine chez « tous les Païens anciens et modernes, Européens, Asiatiques, Africains, Américains septentrionaux et méridionaux » [28].

Nous pouvons apprécier l'importance de cette théorie chrétienne de la religion naturelle, dès les débuts de l'Histoire moderne, et le service qu'elle rendait aussi aux adversaires du Dogme, en leur redisant les mérites des peuples mêmes qui s'en passent. « Qu'on aille des chrétiens d'Europe jusqu'aux Perses, Indous, Chinois, jusqu'aux adorateurs du grand Lama et du grand prophète de la Mecque... ; ou que l'on compare le Judaïsme avec son rejeton le plus parfait, le Christianisme, ou bien les mythes égyptiens et grecs avec la doctrine socratique, plus pure », et l'on trouvera que ces opinions s'accordent au sujet d'une divinité suprême [29]. Ainsi la croyance en Dieu n'est plus d'espèce chrétienne, mais naturelle et humaine.

Les apologistes, comme on le voit, afin de mieux affirmer la gloire de leur religion, attestée par la « nature » et l'histoire entière, ont encouragé les modernes sur la voie d'une générale tolérance, d'une accueillante et peu orthodoxe sympathie pour les lumières « naturelles ». Cet esprit enclin à l'éloge du paganisme, ils l'ont appliqué aussi à l'étude de l'antiquité païenne, qu'ils n'avaient cessé de décrire pour y revendiquer les lueurs chrétiennes, selon la

27. Paris, 1727, p. 1.

28. Balthasar BEKKER, *Le Monde enchanté*, traduit du Hollandois. Amsterdam, 1694, p. 133-134.

29. Philipp Christian REINHARD, *Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen*. Jena, 1794, Einleitung, p. XXI-XXII.

tradition des premiers apologistes. Ils s'inspirent toujours de ceux-ci, leurs maîtres, mais ils modifient, étendent, exagèrent. L'exagération, néanmoins, est plus sensible ou plus dangereuse, lorsqu'il s'agit des temps modernes. En 1759, l'abbé Foucher, protestant contre les dangereuses louanges décernées par l'Anglais Hyde au paganisme d'Orient, montre ici une modération digne de l'apologétique ancienne : « Est-il nécessaire de trouver un peuple qui, par le seul secours de la raison, ait eu avec les Hébreux une aussi parfaite conformité ? »[30]. Cet intéressant passage montre que l'excès fut constaté, avec le dommage que la religion pouvait subir. L'abbé Foucher nous désigne même l'adversaire que cette imprudence favorise, lorsqu'il reproche au « docte Anglais » de glorifier la sagesse d'un peuple qui n'a que « le seul secours de la raison ». On incrimine volontiers les anciens jésuites : mais l'époque est animée d'une fièvre d'audacieuse apologie qui doit prévenir et réfuter l'audacieux esprit du siècle. Le plus sûr moyen d'arracher à l'adversaire l'arme dangereuse de la « Raison », n'est-il pas de la revendiquer pour la bonne cause ? Mais on en voit la conséquence. L'éloge de la religion « naturelle » ou « rationnelle » s'est retourné sans peine contre le christianisme : car il semblait démontrer à merveille que les peuples pouvaient se passer de sa Révélation. Un théoricien allemand, Gottfried Less, accusant les jésuites d'avoir donné une vogue dangereuse à ce thème, s'explique ainsi : Ils ont voulu par là soutenir l'esprit de leurs missions, mais par leur imprudence ils sont aussi coupables que

30. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions...*, t. XXV, 1759. — *Traité historique de la religion des Perses*, par M. l'abbé FOUCHER, Introduction, p. 105-106.

Voltaire. Les jésuites rapprochaient du christianisme la pure religion des Chinois, pour la plus grande gloire du christianisme ; Voltaire fait de même, mais c'est au contraire pour le rabaisser [31].

En revanche, l'esprit laïque se pénètre. à cette école, d'une religiosité philosophique à l'égard de la « Raison » et de la « Nature ».

De la sorte, nous voyons déjà comment les apologistes se sont compromis avec l'adversaire au lieu de lui faire avouer la grandeur de leur cause. Mais l'adversaire, de son côté, est lui-même compromis. La religion naturelle ou rationnelle — cet argument qui se retourne contre le christianisme — séduit l'esprit laïque. Elle lui apparaît comme un moyen terme entre la Raison et les croyances : elle comporte cette religiosité dont la forme dogmatique est combattue, mais qu'un atavisme entretient toujours vivace. Elle semble concilier, elle offre le charme d'une solution élégante. Elle permet, par sa souplesse même, d'écarter au moins le dogmatisme abhorré, et de railler... sans se refuser à la douceur d'une idéaliste croyance. Nous apercevons déjà ce que le XVIII[e] siècle devra au christianisme, à cause de l'Histoire et des apologistes : une religiosité rationnelle, et le goût vaguement religieux de la « Nature ». Ainsi les thèmes anciens de l'apologétique se prolongent en des résultats imprévus [32].

Nous observons en effet qu'à la faveur des idées chrétiennes se développe l'habitude de prêter à la Raison — même profane — une sorte de mission sacerdotale. La préface d'un ouvrage du pieux Abraham Roger disait que les païens, réduits aux

31. G. LESS, *Ueber die Religion*, 1784. p. 429-437.
32. Cf. ci-dessous, chap. III et VIII.

seules ressources de leur entendement naturel, avaient acquis la connaissance du Dieu unique qui a créé le ciel et la terre ; suivaient déjà ces singulières paroles qui semblent promettre la religiosité philosophique de l'avenir : « soit que tous les chrétiens soient maintenant des philosophes, soit que les philosophes aient été autrefois des chrétiens »[33]. L'existence de Dieu, selon de Burigny, a été reconnue de presque tous les « philosophes »[34]. « On se convaincra », écrit Dom Martin, « que la religion des Gaulois était comme celle des Perses, une religion de philosophes, selon les termes de Clément d'Alexandrie »[35]. Le nom de philosophe est ici même l'objet d'une explication élogieuse : « Les philosophes dont je parle... c'étoient des hommes lesquels dans la voie uniforme qu'ils menoient retraçoient successivement la vie de ceux qui les avoient précédez, et portoient ainsi leur origine si loin, qu'on en ignoroit le commencement. Ils faisoient leur capital de la connoissance du premier Etre... » « Ces philosophes vivoient en commun. Ils avoient la premièrc part dans l'administration de la république, veilloient à la conservation des loix, réformoient les mœurs, punissoient le vice, aidoient les rois et les princes de leurs conseils, et même ils les redressoient ou les destituoient, quand ils ne se conduisoient pas selon les maximes fondamentales de l'Etat ». Ne croirait-on pas qu'un Voltaire, un Montesquieu, un Diderot, quelque ancêtre de la Révolution, décrit en ces lignes le rôle justicier

33. A. ROGER, *op. cit.*, ... übers. von C. Arnold. Nürnberg. 1663. Vorrede an den günstigen Leser.
34. DE BURIGNY. *Théologie payenne*... Paris. 1754 (déjà La Haye, 1724), 1er volume, chap. I.
35. DOM MARTIN. *La Religion des Gaulois*... Paris, 1727, p. 7-9.

et comme divin, révolutionnaire s'il le faut, mais toujours quasi religieux et pontifical, que le philosophe ou la Raison éclairée doit s'attribuer dans la conduite des Etats ? Pourtant ces paroles sont d'un apologiste de la Religion.

Ainsi les historiens chrétiens, reprenant les données primitives de l'apologétique, mais pour les exagérer, servent les idées de « Nature » et de « Raison », au lieu de s'en servir. La religion, certes, n'est pas abandonnée, mais elle évolue, se répand hors du christianisme, déborde sur le siècle ; elle devient comme un déisme philosophique, qu'on étend volontiers, comme font les apologistes, aux peuples anciens ou lointains. Il est entendu que l'humanité atteint d'elle-même la connaissance de Dieu : le prestige des révélations s'éteint. Une vague religion laïque, en l'honneur de l'homme et de sa raison, et de l'inspiration sacrée que donne la « nature », se concentrera dans les cercles maçonniques, invoquant l'Histoire, la grande source du siècle. Un « frère » allemand écrit que les anciens Sages sont parvenus à une divine sagesse, longtemps avant l'Evangile. Même avant la révélation de l'Esprit saint par Moïse, ils ont atteint des notions sublimes dans la connaissance d'un Etre suprême, sans commencement, indépendant de tout, infini : tel était le résultat naturel du sérieux et de la bonne volonté de leur esprit [36]. Voltaire, dont la raison est adversaire du dogme, mais reste croyante, cherche à donner par l'histoire la preuve naturelle du théisme : le théisme, dit-il, est la plus répandue de toutes les religions, il domine en Chine

36. *Brüderliche Vermahnungen an einige Brüder Freymäurer*, von dem Bruder SEDDAG. Philadelphia, 1781, p. 3, note *a*.

et chez les Sages mahométans [37]. Voltaire procède à la manière des apologistes : eux aussi, ils tiraient argument de la religion naturelle ou rationnelle, et de sa vaste et lointaine expansion; mais ils voulaient par là favoriser le christianisme. Voltaire veut favoriser la raison : et c'est une « raison » demeurée croyante. Ainsi l'esprit du siècle sera irréligieux contre les dogmes ou contre l'Eglise, mais « rationnel » et « naturel » avec religion.

La conception apologétique de l'Histoire changera de but : après la Révélation chrétienne, un déisme ou ailleurs un Germanisme.

Mais il est temps de porter attention au procédé même de l'apologétique chrétienne, à l'ampleur de sa conception, et à l'extension moderne de ses habitudes. Nous n'avons pas signalé en vain sa tendance dès le début de cette étude. L'universelle histoire se résumait ainsi : acheminement vers le christianisme. On supposait que pour être aussi généralement répandue, la prescience des vérités chrétiennes devait se fonder, dans les esprits, sur une réminiscence de temps très anciens, où l'homme, encore voisin de la Création, aurait porté toujours, inscrite en son cœur, la loi divine. La première Révélation aurait été accordée à l'homme avant la naissance même de son espèce; elle était le vrai savoir, inné, mais perverti dans la suite des temps, sauf en quelques patriarches, ravivé par les étincelles du Logos ou par l'enseignement des prophètes tel que l'ont connu divers sages, et restitué par le christianisme comme une nouvelle foi d'Abraham.

37. Voltaire, Œuvres complètes, t. XXXVIII, 1784. *Dictionnaire Philosophique*, article « Athée », p. 96 sqq.

Cette vaste conception ne séduit pas moins les modernes : elle se présente à leur raison élargie par les horizons de l'Histoire et retenue par le christianisme en l'étude des religions, comme l'universelle science religieuse de l'humanité.

Pour les apologistes, l'origine de l'Idolâtrie et des religions serait inséparable de l'histoire chrétienne du monde : leur naissance n'est autre qu'une décadence des hommes infidèles à leur destinée, mais par là elles attestent la vraie Religion, même en ce qu'elles lui opposent ; car l'erreur n'est qu'un égarement hors de la voie salutaire, et l'aveuglement suppose déjà la lumière. D'ailleurs, nous l'avons dit, l'aveuglement n'est pas entier ; il y perce une lueur, indice de la source commune des religions païennes. Aussi trahissent-elles toujours quelque vérité divine ou quelques-uns de ces grands faits historiques par lesquels Dieu a voulu agir sur l'humanité : ainsi la Tradition des peuples se rattache à celle des Hébreux [38].

Les théoriciens de l'époque ont tendance à élargir cette vaste Tradition obscurcie, et à vanter sa louable philosophie. Plessing verra un seul système, une religion philosophique dans toute l'antiquité : d'Egypte elle se serait répandue sur la Grèce et sur toute l'Asie, et elle subsisterait dans la religion des descendants de Zoroastre [39]. Le déisme accapare la théorie chrétienne : l'unité profonde des religions n'aurait pas pour cause cette Religion primitivement révélée, d'où le christianisme fait déchoir l'humanité infidèle. Toutes les religions, certes, se

38. Aussi rapportait-on un grand nombre de Fables à l'Ecriture sainte: — cf. entre autres, parmi les modernes, Huet, le P. Thomassin, Clasen, Fourmont, Boulanger, Jablonski, Kleuker, etc.

39. Cf. Fr. V. L. PLESSING, *Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Altherthums*. Leipzig, 1787.

ramènent à la notion de Dieu ; mais elles y sont venues d'elles-mêmes. D'ailleurs le christianisme n'a-t-il pas répété que la « nature » ou la « raison » font aussi connaître Dieu ? Il suffit de généraliser. Ainsi, avec les théories chrétiennes, on s'oppose au christianisme.

Seulement, au thème chrétien d'une décadence très ancienne, compensée à peine par des lueurs ou des réminiscences, mais rachetée surtout par un Messie rédempteur, les historiens du siècle préfèrent la théorie d'un progrès continu. La vie religieuse à travers les temps, puisqu'elle se présente comme un ensemble, ne serait-elle pas une évolution naturelle des hommes à la recherche de Dieu ? La succession de leurs croyances formerait l'éducation providentielle de l'humanité. Conception mystique qui voudra deviner dans l'Histoire les intentions d'une providence et l'immanente démonstration d'un idéal ! Elle n'était que l'écho du rêve chrétien. Seule la tendance différait. Dans l'esprit des apologistes, il était entendu que le progrès de la raison humaine hors des ténèbres, n'avait d'autre but que de préparer à l'Evangile. Aussi était-il prudent d'admettre que les hommes avaient retrouvé la Vérité surtout grâce aux vestiges d'une révélation primitive ; et en tous cas l'évolution demeurait limitée entre deux Révélations, celle qu'on avait perdue, celle qu'on retrouvait avec le Christ. Tandis qu'à vanter trop nettement le progrès de la Raison, il se pourrait qu'on l'imaginât indéfini, dépassant même Jésus et l'Ecriture. C'est un conflit entre la tradition orthodoxe et certain déisme ambitieux. L'événement le montre bien : la conception « pratique » de l'école allemande qui s'inspire de Herder et cherche avec lui dans l'Histoire un achemine-

ment miraculeux du genre humain, — la philosophie de Kant, de Fichte, de Schelling, et du Germanisme qui en dérive, jusqu'aux énonciations modernes de Lange et de Paul de Lagarde, aspirent à dépasser la Révélation chrétienne, car elles ne la conçoivent plus qu'à la manière d'un stade éducatif et provisoire, approprié à l'esprit d'alors. Le différend, ici, ne sépare que les Chrétiens fidèles à l'orthodoxie et ceux qui tendent à renouveler l'esprit de l'Evangile pour le profit d'un déisme en tous pays, ou d'un Germanisme en Allemagne. Cette idée du caractère providentiel de l'Evolution n'est point du domaine de la science, malgré les prétentions qu'elle affirme. Elle n'est qu'un étrange développement de la synthèse chrétienne de l'Histoire, une dangereuse variation sur le thème du Logos [40], et l'appel inspiré au livre de la « Nature ».

Comment des historiens chrétiens énoncent imprudemment que dans les Religions les prêtres dissimulèrent au peuple la « vérité ».

Mais il ne nous suffit pas d'avoir insisté sur la forme de l'entreprise apologétique en Histoire et sur son rêve universel. Nous voulons en examiner une conséquence plus précise. Par ses théories du Logos, de la religion « naturelle », ou bien en supposant une transmission directe, le christianisme rattache l'humanité à l'esprit de la grande Tradition hébraïque, ou à cette tradition elle-même. Ainsi serait rendue manifeste la lueur de prescience

40. Cf. cette déclaration de Kant : « Le Dieu qui parle par notre propre Raison pratique ». (Cf. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, 1798. Kant. gesammelte Schriften. Hrsgg. von der Konigl. Preuss. Akademie..., 1. Abt., 7 Bd. Berlin, 1907, p. 67).

chrétienne à travers tout le paganisme. Nous avons vu qu'on finit aisément par en conclure à une double religion; les esprits conscients de la vérité auraient repoussé la superstition commune qui n'était plus que coupable erreur. Mais Orphée, dit-on [41], ne se confie qu'aux disciples; Platon, redoutant le sort de Socrate, dissimule sa conviction. Les préjugés populaires sont redoutables : quel adepte d'une foi nouvelle eût osé les choquer ? D'ailleurs ne conviennent-ils pas au vulgaire, autant que le savoir élevé se réserve aux âmes d'élite ou à la raison avertie ? Pour ces motifs les hommes éclairés, les Initiés du monde antique, auraient voilé leur croyance aux yeux de la foule. Du moins des historiens le disent, et s'engagent ainsi dans les théories sur la duplicité. Ce thème tente les chrétiens : ils y voient l'explication de cette demi- « vérité » qui perce les brumes de l'Idolâtrie. Admettant qu'on a dérobé sous un voile de mystère la secrète persuasion dont on était animé, ils affirment plus aisément que la bonne Tradition n'a jamais abandonné le paganisme, malgré l'évidente grossièreté du culte lui-même. Pourtant l'idolâtrie avait été manifeste; mais presque partout la vérité était persistante, discrètement ou pieusement voilée. La religion du peuple n'avait point été la même que cette autre religion que s'annonçaient entre elles des âmes silencieusement inspirées.

Et pourquoi ne point supposer que celle-ci avait usé du voile de ces Mystères fameux que la curiosité des historiens n'avait rendus que plus énigmatiques encore, et plus séduisants ? Les apologistes modernes, en leur passion pour l'Histoire et les explications générales, se lancent avec audace en l'inter-

41. Cf. ci-dessus.

prétation des Mystères initiatiques de l'antiquité. Et ils en voient dans toute religion. Christophe Arnold, traducteur d'Abraham Roger, l'explorateur des Indes, assure que la religion des païens fut loin d'être dépourvue de lumières, mais que la connaissance des vérités était gardée par les maîtres, qui ne la livraient pas au peuple. Dom Martin parle de même au sujet des Gaulois : ils « se cachaient à eux-mêmes leur religion ; et il n'y avait que les seuls Druides qui en fussent et les dépositaires et les modérateurs »[42]. L'historien Fréret reconnaît dans les anciens mystères l'asile où l'ancienne et pure Religion s'était préservée de la dangereuse contagion des superstitions populaires[43].

Qu'en résultait-il ? Tandis que le peuple égyptien se livrait à un culte grossier, « les Prêtres... avaient des idées d'autant plus relevées que celles du peuple étaient plus absurdes ». Ce système de la double croyance, d'après l'abbé Le Batteux, était d'ailleurs commun aux Egyptiens, aux Perses et aux autres peuples[44]. L'abbé Mignot est d'avis que la métempsychose n'était dans l'Inde qu'une doctrine populaire, et que les philosophes la croyaient aussi peu que Boudda l'avait crue. La « double doctrine » s'est rencontrée en toutes les nations. Les philosophes indiens, « pour cacher au peuple leurs véritables sentiments », ne lui proposaient que des allégories[45].

42. A. ROGER, *Offne Thür... übers*, 1663. « Vorrede », de C. Arnold.
43. *Histoire de l'Acad. des Inscriptions*..., t. XXIII. Paris. 1756. Histoire des ouvrages... Réflexions générales sur la nature de la Religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie, p. 24.
44. *Mém. de l'Ac. des Inscr.*.., t. XXVII. 2e Mémoire sur le Principe actif de l'univers, par M. l'abbé LE BATTEUX, 1756, p. 208 et 187.
45. *Mém. Ac. Inscr.*, t. XXXI. 5e Mém. sur les anc. Philosophes de l'Inde, par M. l'abbé MIGNOT, 1762, p. 331 et 127-128.

Ainsi l'on veut que la « vraie » Religion se soit perpétuée à travers les erreurs païennes grâce à la dissimulation des prêtres et des philosophes. On veut par suite expliquer cette dissimulation : on l'attribue à un esprit de politique calcul. Et ce sont des historiens chrétiens qui se font les propagateurs de cette doctrine — que d'ailleurs maint théoricien, en ces siècles sceptiques, n'est déjà que trop enclin à énoncer. La situation est piquante. L'abbé Le Batteux, exposant qu'il y avait deux cultes, « l'un extérieur et public », « l'autre intérieur et secret, connu sous le nom de mystères », s'efforce, comme il est naturel, d'en donner la raison : et il admet que les dieux subalternes, préjugés du vulgaire, étaient consacrés par « la superstition, et peut-être la politique... pour le contenir dans l'obéissance et dans le devoir »[46]. Nous l'avons fait observer déjà : l'audace historique du christianisme moderne a prêté des armes à l'esprit du siècle. Pourtant on a gardé souvent la pieuse intention des maîtres anciens ; et la méthode n'a pas varié. Mais chez les premiers apologistes, la Raison païenne, même en ses meilleures velléités, était toujours humiliée. Les chrétiens modernes la relèvent; vantent son antique sagesse, la netteté de ses décisions, pour mieux l'opposer à la grossièreté du peuple païen superstitieux. Elle est une conscience avertie, elle a « des idées d'autant plus relevées que celles du peuple étaient plus absurdes ». Elle dérobe le mystère de ses opinions avec une habileté consommée : L'abbé Mignot admet que les motifs de l'intérêt politique déterminaient les prêtres à l'imposture ; car la plupart de ceux qui

46. *Mém. Ac. Inscr.*, t. XXVII. 3e Mém. sur le Principe actif de l'univers, par M. l'abbé LE BATTEUX, 1757, p. 225.

professèrent la métempsychose « avaient part à la législation et au gouvernement de leur pays ; les philosophes de l'Inde étaient les principaux conseillers des rois ; les prêtres égyptiens participaient au gouvernement de l'Egypte... Pythagore et ses principaux disciples donnèrent des lois à plusieurs villes d'Italie »[47]. Ce que les philosophes indiens disaient au peuple « était mesuré par l'utilité qui pouvait lui en revenir, et non par la vérité »[48]. Quelle peinture déjà peu religieuse, entreprise par des historiens religieux ! On veut même que cette antique « raison » des philosophes et des prêtres ne se contente pas d'écarter le profane, mais qu'elle utilise son ignorance, et qu'elle s'en raille. Les prêtres égyptiens « riaient en secret, comme les haruspices de Rome, de l'imbécile ignorance dont ils étaient les ministres »[49]. C'était une conclusion volontiers admise par des théoriciens irréligieux : la théorie de l'Imposture est d'espèce anticléricale. Les chrétiens ne manquaient pas d'imprudence en s'instituant ses propagateurs. Certes, le principe est explicable, nous l'avons fait voir. Admettre qu'on découvrait et condamnait dans les mystères « les erreurs du polythéisme vulgaire », c'est, pour le chrétien, énoncer qu'on y perpétuait « le dogme de l'unité de Dieu »[50].

Le baron de Sainte-Croix exprimera, un peu tardivement, combien cette hypothèse était dangereuse pour l'autorité de la Religion. « Quel étrange système de législation », s'écrie-t-il, « tromper publi-

47. *Mém. Ac. Inscr.*, t. XXXI. 5e Mém. sur les anc. Philos. de l'Inde, par l'abbé MIGNOT, 1762, p. 333.
48. *Mém. Ac. Inscr.*, 2e Mém., 1761, p. 128.
49. L'abbé LE BATTEUX, *op. cit.*, 1756, t. XXVII, p. 208.
50. Dissertation sur l'union de la Religion, de la morale et de la politique : tirée d'un ouvrage de M. WARBURTON (*La Mission de Moïse*), t. Ier. Londres, 1742, préface, p. 9.

quement, et éclairer en secret ; punir avec éclat les sacrilèges, et encourager clandestinement les incrédules » (incrédules du moins à l'égard de la religion commune) : Telle est la politique que prêta l'évêque Warburton aux sages de l'antiquité, « adoptant, sans y penser, le sentiment des Epicuriens, et n'en apercevant pas les conséquences. Elles tendaient à propager l'athéisme, en faisant regarder l'unité de Dieu, non comme une vérité naturelle, mais comme une simple invention de la politique et du sacerdoce »[51].

Il suffira de développer ce système pour en faire une thèse anticléricale applicable à tous les temps. Au XVIIIe siècle le thème de l'imposture a toute la faveur d'une mode. En vain des historiens discrets font mine, lorsqu'ils généralisent, de ne pas viser les ministres du vrai Dieu. Vogel, un théoricien allemand, expliquant la naissance des religions par les artifices de sorciers ou jongleurs, ajoutera qu'il en excepte le christianisme : « Comme l'Histoire ne montre pas sous le jour le plus avantageux la conduite des prêtres dans les étapes de la religion, il est peut-être nécessaire de rappeler au préalable que ce qui est dit ici des prêtres de religions *naturelles* ne saurait être étendu et transporté aux maîtres de la religion *révélée*, qui se trouve, comme on voit aisément après quelque réflexion, dans une situation tout autre que celles-là »[52]. Malheureusement cette « réflexion » n'était pas du goût du XVIIIe siècle.

51. DE SAINTE-CROIX, *Mémoires pour servir à l'Histoire de la Religion secrète des anciens peuples*... Paris, 1784, p. 355-356.
52. P. J. S. VOGEL, *Versuch über die Religion der alten Ægypter und Griechen*. Nürnberg, 1793, p. 33-34.

Ainsi l'apologétique chrétienne fait l'éducation du siècle ; elle l'a orienté, égaré, armé contre elle-même, et séduit — sans qu'il le veuille — par son espérance persistante et ses visions étendues, sa domination de l'Histoire. L'esprit moderne suit le conseil de cette ambition prodigieuse ; évocateur des anciens âges, il rêve, comme le Christianisme naissant, d'une mission sacrée et d'une vie nouvelle. Pour la France révolutionnaire, comme pour l'Allemagne patiente et mystique, il semble que l'Europe se régénère par un nouvel Evangile, et que l' « âge d'or » luira bientôt.

Pourtant la Religion chancelle. Menacée par la Révolution, elle « émigre », si j'ose dire. L'âme des hommes est-elle alors devenue moins religieuse ? Il est exact, au contraire, que moins retenue dans les formes admises le mysticisme s'épand au dehors avec liberté. Il anime jusqu'à la « Raison » dont le culte restaure des autels, que la même raison avait abattus [53].

C'est comme un symbole de l'esprit du siècle et presque des temps modernes. Les apologistes ont formé leurs adversaires. Sans doute, aux miracles on opposera la simple réflexion, le cours « naturel » des choses. Mais, dans un autre sens, la Religion enseigne au siècle les mots de Raison, de Nature, et bientôt il écoutera ces voix comme un chant divin. Il en redemande l'écho, avec les apologistes, à toutes les croyances du passé, comme l'aveu d'une « vérité » latente sous le mensonge des dogmes. Le Christianisme invoquait l'humanité en témoignage : il la résumait, voulant la régénérer. Or l'on rêvera

53. Cf. le culte de la Raison, en France, et, en Allemagne, les projets d'une Eglise de religion « naturelle » ou d'une religion de la pure « raison ». Voir ci-dessous, chap. IV.

d'une Tradition immense, préparation de l'idéal du présent. Et le XVIIIe siècle transmet à l'époque moderne, sous une forme dissimulée mais tenace, les vestiges d'une religiosité indéniable : une Franc-Maçonnerie humanitaire, et un messianisme social. Il apporte une vision d'avenir que les peuples accommoderont à la mesure de leur propre civilisation [54].

Ainsi, les ennemis même du christanisme furent ses héritiers. Et bon nombre d'opinions modernes lui doivent le jour, — bien que la Science soit ailleurs.

54. Le Germanisme, qui se voit prédestiné par l'Histoire entière et s'attribue une mission humaine, sera un produit de cet esprit général. Seulement la volonté allemande, armée du principe de l'Etat, qu'elle oppose à la crise intellectuelle de la 2e moitié du XVIIIe siècle, accommode à sa mentalité le rêve humanitaire et messianique du siècle finissant. Pour elle, il s'agit de réaliser un Etat des Etats, de faire triompher sur terre une céleste discipline, exprimée par la « Culture » allemande.

CHAPITRE II

2[e] Courant : L'expérience historique et les idées nouvelles.

Aux yeux des missionnaires, ces apôtres modernes, connaître était un moyen de convertir. Pour démontrer aux peuples lointains l'erreur de leurs superstitions, encore fallait-il les avoir comprises. L'expérience de ces religions étrangères, dit un écrivain du temps, « est la vraye médecine pour ouvrir les yeux aux pauvres Payens aveuglés ; le moyen le plus propre pour mener dans le droit chemin ceux qui fourvoyent ; et ainsi en gaigner beaucoup à Jésus-Christ [1]. » Dans la pensée des apologistes, l'examen des autres religions fournit naturellement la preuve de l'éminente dignité du christianisme ; les comparer, c'est apprécier la vraie foi, et la faire apprécier. Ces chrétiens étaient donc portés à s'instruire des autres croyances : en les connaissant, ne se préparaient-ils pas des arguments nouveaux, ne vérifiaient-ils pas l'éternelle « Vérité » ? Et ils appelaient à sa constatation de nouveaux prosélytes, dont la conversion même serait une nouvelle preuve.

Aussi les missionnaires se montrèrent-ils aussi avides d'expérience que les explorateurs les plus curieux. Mais, tandis que des hommes plus éloignés du souci religieux songeaient à satisfaire leur curio-

1. *La Porte Ouverte, pour parvenir à la connoissance du Paganisme caché*... Par le sieur Abraham Roger .. Traduit en françois... Amsterdam, 1670. Au Lecteur.

sité générale, également attentive à tous les sujets, les chrétiens animés de prosélytisme ramenaient les découvertes, les connaissances, l'Histoire, au problème des religions. De la sorte, l'expérience n'est point éparpillée au gré des esprits : on lui cherche un sens, on lui demande des explications, en un sujet de singulière importance. La Religion a revendiqué de tout temps d'importantes questions : le christianisme enseigne l'origine du monde et des créatures, les manifestations extraordinaires du divin dans la marche du monde, et les lois de la « Providence ». Lorsqu'il s'intéresse à une occupation humaine, à un courant d'activité, comme il arrive au début de l'expérience moderne, c'est pour lui donner une portée vaste et une exceptionnelle gravité. Ce qui ne serait peut-être qu'un ensemble d'observations éparses, devient aisément, à son instigation, l'occasion d'un système pour l'esprit. Alors on ne connaît pas seulement pour connaître, mais avec l'intention de savoir — s'il faut entendre par ce dernier terme l'organisation des connaissances et le souci d'un ordre général [2].

Aussi a-t-il semblé, dans cette vaste entreprise de Chrétiens apologistes, et de laïques préoccupés de problèmes étendus, qu'une vaste science s'éveillait : l'Histoire.

Ce n'est pas que l'Histoire ait acquis dès lors la précision des sciences exactes, qu'il faut lui dénier encore maintenant. Ce défaut tient à la nature de son objet : l'éloignement fréquent et d'autre part

2. Au problème religieux l'on devait rattacher toute la psychologie des peuples. L'érudit Nicolas Fréret écrira en 1747 que l'histoire des religions est « intimement liée avec celle de l'esprit humain » (*Mém. de l'Académie des Inscriptions*..., t. XXIV Paris, 1756. Observations sur la religion des Gaulois..., par M. FRÉRET, 1747, p. 389).

la complexité des phénomènes étudiés en rendent difficiles l'expérimentation et l'explication. Mais il en est ici comme en toute science : l'insuffisance relative de nos connaissances n'empêche pas d'y apporter un esprit éclairé, à l'aide de ce qu'on sait déjà. Un bon esprit, ainsi entendu, est même le seul moyen de les augmenter avec ordre et profit. L'intelligence d'aujourd'hui est la condition de la science de demain. C'est cette intelligence, manifestée dans l'organisation du monde connu, que nous appelons au XVIIIe siècle l'esprit de science en Histoire.

Comment l'idée de Nature, chez les historiens des religions, élimine la croyance aux miracles[3].

Comme il fallait s'y attendre, puisque le Christianisme, dès son premier âge, s'était attaché à concevoir et interpréter l'histoire du passé, celle-ci fut remise en honneur ; et l'étude des religions modernes, ou de l'esprit humain tel que l'expérience nouvelle le faisait connaître, raviva l'intérêt pour les siècles antiques. Les explications tirées de l'observation récente durent servir à éclairer le monde mystérieux des origines. Il n'avait rien perdu de son mystère, dont l'attrait se ranime et suscite un regain d'espérance, lorsqu'un progrès soudain de la connaissance incite l'homme à chercher au delà. L'immensité de l'horizon entrevu faisait croire que l'énigme des origines serait révélée. Et, autant que l'avenir, les époques reculées provoquaient une curiosité enthousiaste ; car le passé est une région de l'inconnu que les peuples de tout temps ont prise pour objet de

3. Élimine la croyance aux miracles *proprement dits*, surnaturels. — mais des mystiques vont leur substituer d'autres « miracles » ... « naturels » en quelque sorte (cf. ci-dessous, chap. IX).

leurs rêves, dans la mesure même où ils l'ignoraient...

Quelle que soit, dans le détail, la valeur des opinions émises — que nous ne nous proposons pas de juger individuellement —, on tend généralement, à cette époque, à contrôler par une expérimentation indirecte, actuelle, les dires des historiens anciens, à leur opposer des arguments de vraisemblance tirés du savoir moderne, de la géographie, de la physique et des sciences de la nature. La tendance est si vive au XVIIIe siècle, qu'on préfère à ces autorités de jadis les renseignements recueillis par des voyageurs sur les lieux mêmes; tant il est vrai que la révélation apportée par les découvertes leur semble la source d'une révélation de l'histoire entière, et que le passé va obéir à l'esprit du présent! On aime à s'inscrire en faux contre le témoignage des anciens Grecs : l'abbé Mignot [4], par exemple, leur reproche de n'avoir pas vu l'Inde, de s'être faits l'écho d'historiens antérieurs, en sorte que leurs assurances dérivent de ces derniers, qui furent eux-mêmes des Grecs, ignorants de la langue du pays. On ajoute qu'ils souffraient d'ailleurs d'un fâcheux travers : ils s'obstinaient à voir chez des peuples très différents leurs propres idées. Les Romains qui voyagèrent sur les côtes de l'Inde n'étaient que des marchands; de plus ils s'arrêtaient dans les ports, et ne connaissaient pas plus avant. Enfin, — poursuit l'abbé Mignot, impitoyable pour les sources même chrétiennes —, des écrivains sacrés ont publié quelques renseignements sur l'Inde; mais ceux-ci ne sont fondés que sur la foi des Grecs. Et il leur oppose une méthode plus critique en un sens,

4. *Mém. de l'Ac. des Inscr...*, t. XXXI. 4e Mém. sur les anciens Philosophes de l'Inde, par M. l'abbé MIGNOT, 1762, p. 213-216.

quoique bien confiante d'autre part ; en tous cas elle fait appel à l'expérience du présent. — Une telle application des connaissances nouvelles à l'antique histoire religieuse avait commencé de bonne heure. L'abbé Foucher [5], condamnant les excès de cette méthode, écrit que les savants qui, vers la fin du XVIIe siècle, « s'appliquèrent avec tant de succès à la littérature orientale, crurent trouver dans les auteurs arabes ou persans la véritable histoire de Zoroastre [6]. » Mais les nouveaux moyens d'érudition ne sont pas seulement les témoignages oraux, les traditions écrites, ou bien même les textes indous, persans, chinois, qu'on exhume : la connaissance des mœurs et des climats, la géographie, l'étude de la nature, furent appelées à ce vaste rapprochement. Et voici que des explications en surgirent, inspirées par l'esprit d'universalité et de comparaison auquel le christianisme avait fortement contribué. Le système est d'autant mieux élaboré que l'expérience s'étend davantage. Il embrasse tout l'univers connu, il rapproche les contrées, les siècles.

Le plus souvent, c'est par les conditions de l'existence humaine et par les idées ou les sentiments qui en dérivèrent, que l'on explique les opinions religieuses de l'antiquité. L'abbé Banier, membre de l'Académie des Inscriptions, l'un des plus fameux théoriciens de l'Histoire dans la première moitié du XVIIIe siècle, contribuait à éliminer le « mystère » : les savants, dit-il [7], ont cherché d'où venait le culte des arbres chez les Gaulois ; « et le plus grand

5. *Mém. Ac. Inscr.*..., t. XXVII. Suite du traité historique de la religion des Perses, par M. l'abbé FOUCHER, 2e époque, 1755, p. 254.

6. Telle fut par exemple l'opinion de l'Anglais HYDE : d'après lui, les Orientaux, mieux renseignés sur le passé de leur pays, étaient plus dignes de foi que les Grecs.

7. L'abbé BANIER, *La Mythologie et les Fables expliquées par l'Histoire*. Paris, 1738, t. II, p. 624-625.

nombre est persuadé qu'il tirait son origine du chêne de Mambré, sous lequel Abraham, comme il est rapporté dans la Genèse, invoqua le nom du Seigneur. » Or c'est l'abbé Banier qui oppose à cette tradition religieuse les causes naturelles : « Je crois qu'il est inutile de chercher ici du mystère [8]. » Il rappelle que la terre était couverte de forêts ; que les hommes, arrivant dans un pays inhabité, n'en défrichaient « qu'autant qu'il était nécessaire pour y semer du grain », et par suite, « il fallait bien qu'ils prissent les bois et les forêts pour célébrer leurs mystères. D'ailleurs les lieux sombres et solitaires semblent inspirer je ne sais quelle sainte frayeur qui les rend plus respectables ». Et l'abbé Banier, s'il se montre soucieux d'hypothèses tirées de l'expérience, nous en révèle la source ; c'est la source même du mouvement historique : l'observation, les voyages. « On doit », dit-il, « juger de l'ancien monde comme du nouveau : or toutes les Relations nous apprennent que l'Amérique n'était qu'une vaste forêt, et que sans connaître le chêne de Mambré, les sauvages pratiquaient dans les bois et au pied des arbres leurs cérémonies religieuses [9]. »

8. Voltaire procédera de même pour combattre le préjugé du Merveilleux dans l'explication des mythes : il montre en eux l'œuvre de l'esprit humain, sans cesse inspiré par ce qui l'entoure. Le Serpent, dit-il, était symbole d'immortalité, en Egypte et en Grèce, parce qu'on le voyait muer sa peau, et de la sorte se rajeunir. Le même reptile passait pour garder les trésors, entre autres les pommes d'or du jardin des Hespérides, ou la Toison convoitée par les Argonautes, parce que « les gros serpents qui se trouvaient auprès des fontaines empêchaient les hommes timides d'en approcher ». — Les âmes devaient se purifier par l'eau et le feu; car « l'eau lavait les souillures du corps et des vêtements, le feu purifiait les métaux ». (VOLTAIRE, Œuvres complètes. De l'Imprimerie de la Société littéraire typographique, t. XVI, 1784. *La Philos. de l'Histoire*, p. 23-26).

9. De même que le respect pour les arbres sacrés, on explique aussi le culte de certains animaux par le rôle qu'ils jouèrent dans la vie humaine. Ainsi Christophe Meiners, un érudit allemand, s'efforçant de dessiner la genèse de la religion égyptienne, est

Les croyances ou les traditions vénérées ne sont pas douées d'une existence indépendante, immuable, qui se prête à la possession d'une vérité sacro-sainte, indifférente aux lieux et aux temps : elles aussi sont de la nature. Elles sont nées humainement [10].

Mais n'est-ce point là autant d'explications naturelles de ces phénomènes dont les religions attestent le caractère divin? L'Exégète Michaelis [11] ne verra plus dans l'aventure de Job que l'intention d'un fabuliste qui savait traduire quelque leçon de morale par un symbolisme ingénieux. Le prophète agit comme son nom l'indique : ayant péché contre Dieu par ses discours, il revient de son erreur, et donne raison au Ciel. « Dans des histoires vraies, les noms ne concordent pas si exactement avec le caractère du personnage » : nous sommes donc, d'après Michaelis, en présence d'une histoire inventée, d'une fiction morale.

Lorsque les récits de voyageurs tels que Pocock, Thévenot, Maillet, permettent à l'historien de ne voir dans les plaies de l'Egypte, présentées comme miracles de Moïse, que des particularités périodiques, et naturelles au pays, c'est l'hypothèse du

d'avis que parmi les animaux on choisit, pour les adorer, les plus utiles comme les plus nuisibles, à cause de leur utilité ou de leur nature dangereuse. (MEINERS, *Ueber den Thierdienst der Ægyptier, in seinen verm. philosoph. Schriften*, I. Th. Leipzig, 1775, p. 192 sqq.)

10. Les causes physiques des mythes ou des fables, dit l'historien Heyne en 1764, se rencontrent en partie « dans la nature de l'homme elle-même », et « en partie dans la nature des choses extérieures », qui possède « un très grand pouvoir » pour former l'esprit. (Chr. G. HEYNII, *Opuscula Academica collecta...*, volumen I. Gottingæ, 1785. — *De causis fabularum seu mythorum physicis*, 1764, p. 190.)

11. Joh. David MICHÆLIS, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, 1. Th., 1. Abschnitt. Hamburg, 1787, p. 12-13.

Surnaturel qui se trouve écartée : la « vérité » religieuse est mise en doute [12].

Il est aussi peu conforme à l'orthodoxe respect, de comparer la conception du Christ à la manière dont les Tartares racontent la naissance de Djingiz-khan ; et d'invoquer certaines descriptions de la Corée et du Tibet, le voyage en Perse de Tavernier, ou les historiens grecs, pour établir que beaucoup de peuples ont tenu des hommes de talent pour des fils de dieux. Le christianisme n'est guère plus qu'une religion parmi les religions, et même lorsque tardi-

12. Un autre voudra retrouver dans les mythes la traduction imagée de phénomènes astronomiques. Charles-François Dupuis, savant et philosophe, l'un des futurs acteurs de la Révolution française, fait de cette hypothèse un système, dans un Mémoire, d'ailleurs fort discuté à son époque, « sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par le moyen de l'astronomie » (1781). Si les Fables furent inspirées par le mouvement du soleil et de la lune, par les signes du zodiaque, par les multiples aspects des constellations, « il faut donc prendre un globe, le monter à la latitude du pays où elles furent faites... C'est par des observations de cette nature... comparées avec les histoires de différentes divinités, avec les attributs qu'on leur donnoit et les noms allégoriques qu'elles ont portés, et celui des constellations, que je suis parvenu à lire dans l'écriture sacrée, dont les constellations contiennent pour ainsi dire l'alphabet ». Dupuis ne craint pas de généraliser : « Le culte rendu à l'âme de la nature, uni au culte du soleil, de la lune, des astres et des autres agens de la divinité, a formé la religion de presque tous les peuples de l'univers » (cf. Jérôme DE LALANDE, *Astronomie*, 3e éd. Paris, 1792, t. Ier, § 594 sqq.). Le célèbre Volney, l'auteur des « Ruines » (1791), appliqua les principes de Dupuis à la théologie des chrétiens, qu'il voyait empruntée aux nations voisines, et analogue, par suite, à celle des Perses et des Chaldéens. Il expliquait par l'astronomie le dogme du Jugement dernier aussi bien que celui de la Chute. Eve entraînant Adam à la chute et le monde au mal, c'était « le fait astronomique de la Vierge céleste et de l'homme bouvier, qui, en se couchant héliaquement à l'équinoxe d'automne, livroient le ciel aux constellations de l'hiver », de l'affreux hiver. (*Ruines*, p. 293 sqq.). — On fait appel à toutes les sciences pour interpréter « naturellement » les miracles. Elle-même l'Electricité, cette science du siècle, permet de nouvelles hypothèses. S'agit-il du buisson ardent, sur le mont Horeb, où apparut Jehovah? S'il faut en croire Hezel, le feu du buisson était un feu électrique; et le théoricien n'hésite pas à retracer différentes manifestations de la « force électrique » d'après les récits de l'Ecriture. (HEZEL, *Oratio de vis electricæ, flammarum luminumque miræ effectricis, vestigiis in Cod. Sacr.*)

vement on veut relever son crédit, c'est au prix de quelque renoncement aux dogmes. Le premier chapitre de la Genèse ne doit plus être entendu, dira par exemple un critique allemand[13], comme un récit historique sur l'origine et la formation de notre terre; il n'est pas exact que les divers éléments du monde soient nés dans l'ordre qu'on leur assigne en ce tableau. « Chaque trait semble bien trahir le pinceau d'un peintre et non le style d'un historien. » Le critique poursuit, impitoyable : « Que Dieu ait réellement employé six jours à la création de l'univers ou six jours pour rendre seulement la terre habitable, et qu'il ait chaque jour accompli comme une tâche une partie de son travail, personne ne saurait le croire sérieusement. » Pourtant, c'est un ami de la Religion qui pense ainsi, et il s'adresse[14] à ses pareils : « Amis de la Religion, qui avez à cœur sa vérité et sa certitude, cherchez, examinez avec moi, et gardons ce qu'il y a de bon ! »

Ce zèle imprudent, qui recourt aux lumières de l'Exégèse et de l'Histoire pour dégager des altérations d'origine humaine la doctrine pure et excellente, fait songer à l'audace apologétique des Jésuites et autres théoriciens modernes qui ne voulaient comparer et connaître que dans une pieuse intention.

Car cette étude des textes, des rites, qui est une façon de contrôler les dogmes par l'histoire, s'appliqua par essence aux écrits sacrés du christianisme, qui demeurait le centre et le stimulant de ces recherches. Il attira sur lui-même, par l'empressement de ses défenseurs qui souvent prenaient bien-

13. *Repertorium für Biblische und morgenländ. Litteratur* (Hrsgg. von EICHHORN), 4, Theil. Leipzig, 1779, V. Urgeschichte, p. 130-131 et 144.
14. *Id.*, p. 256.

tôt des airs suspects d'indépendance, les principaux effets de ce système de connaissances qui enveloppait et disséquait les religions. Nous n'entrons pas dans le détail des recherches : il faudrait citer, à l'étranger par exemple, Lightfoot, Meuschen, Krebs, Carpzow, Kypken, Semler, Schöttgen et bien d'autres. Des explications surgissent, et toutes font intervenir des causes naturelles. Il ne suffit pas [15] d'entendre les dogmes de l'Evangile de saint Jean : c'est historiquement qu'il faut aussi le comprendre. Nous voudrions savoir pourquoi il a pris telle disposition pour son Evangile ; la raison en est sans doute dans les circonstances ; il faut tenir compte aussi des emprunts. Le baptême de Jésus [16] est une des actions principales de sa vie : il vient, dit-on, avec l'eau et avec le sang ; cette expression dérive d'une locution chaldéenne : le prêtre servant s'appelait l'homme qui vient avec l'eau et le feu. Le Zend-Avesta nous l'enseigne. Le Verbe se trouve déjà dans les écrits de Zoroastre : il signifie le début, l'origine, l'état de Dieu avant l'existence des créatures. — La linguistique elle-même désabuse les historiens : la langue des Hébreux est-elle [17], comme on l'a cru, la plus ancienne, remonte-t-elle à la Création divine? Il n'en est rien ; il faut la considérer, d'après Schultens et Herder, comme une langue d'origine humaine. — Les traditions ont leur patrie sur les hauteurs de l'Asie centrale [18] ; Chanaan est devenu seulement pour les Sémites le pays de leur conser-

15. HERDER, Hrsgg. von B. Suphan, X. Bd. *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 2. Theil, 1780-1785, p. 259-260.

16. *Id.*, VII. Bd. *Erläuter. zum N. T. aus einer neu eröffneten morgenl. Quelle*, 1775, p. 414 et 358.

17. Cf. HERDER, X. Bd. *Briefe...*, *op. cit.*, 1. Th., p. 12. — Cf. aussi, contre cette croyance : TETENS, *Ueber den Ursprung der Sprache und der Schrift*, 1772. — Cf. encore : LOESCHER, *De causis linguæ hebr.*

18. *Id.*, p. 14.

vation. — C'est humainement qu'il faut interpréter ces histoires : Soyez berger avec des bergers, et Oriental avec des Orientaux.

L'aisance que donne à l'esprit l'intelligence des causes naturelles, lorsqu'il entrevoit cette connaissance comme possible ou prochaine, l'incite à se passer du miracle. Les apologistes ou les pieux exégètes, en voulant expliquer, rendaient un douteux service aux dogmes de toute religion. Il est si aisé d'étendre au merveilleux chrétien la leçon d'expérience qui résulte de ces recherches, le « Naturalisme », comme on dit alors en Allemagne ! On était amené à voir, dans les récits sacrés, des fictions déterminées par la nature des auteurs et les conditions de l'époque, au lieu d'y respecter une tradition divine et son indubitable vérité. D'ailleurs, il est agréable à l'esprit de ne rien excepter d'un ensemble de connaissances, lorsque l'expérience est devenue son principe.

S'il est admis que les religions naquirent de l'ignorance et d'illusions d'ailleurs naturelles, si tout en elles paraît explicable, jusqu'aux erreurs qu'on y voit, la connaissance doit défaire ce que l'inexpérience a entretenu. Aussi l'irréligion a-t-elle accompagné ce savoir moderne. Stäudlin [19], un théologien de la fin du siècle, l'attestera en témoin de son époque. Surtout de notre temps, dit-il, la connaissance de l'histoire humaine, « étendue par les relations de voyages », a propagé « le scepticisme en morale, en religion et en politique ». Un autre philosophe allemand, Jean Eck [20], reconnaît qu'en général l'expérience élimina le surnaturel. L'homme

19. Carl Fr. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skepticismus...* Leipzig, 1794, I. Bd., p. 106.

20. J. C. Fr. ECK, *Versuch die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären...* Berlin, 1795, p. 3-4.

se prit à voir avec d'autres yeux ce « merveilleux » qui se présentait à son observation. Comme on apprenait à se pénétrer de cette conception, que « tout ce qui arrive en ce monde, est naturel », il était également naturel que la croyance aux interventions de l'Au-delà se mît à décroître, et qu'on finît par attaquer, contester, rejeter « les miracles de la Bible ». Or par ces miracles, conclut le théoricien, on avait voulu établir la divinité et la vérité de notre religion.

L'idée de la relativité des croyances.

Les mœurs et les opinions des hommes sont en raison des milieux où ils vivent. Telle est la conviction générale qui anime un grand nombre d'esprits de cette époque. Avec le XIX[e] siècle, la théorie fera fortune : il ne l'a pas inventée. Au XVIII[e] siècle elle expliquait déjà la poésie hébraïque, la Bible, les usages religieux, les mythes, les mœurs, l'Humanité. Le thème des milieux est exposé longuement par les historiens, pour les pays divers. Un livre fort connu en son temps, « la Physique de l'Histoire » [21], s'attache à signaler l'importance des climats, leur influence sur la vie intellectuelle et morale. Le célèbre orientaliste Anquetil du Perron, dont les publications firent époque, trouve en la théologie de Zoroastre des lois de police, « souvent relatives au pays qu'habitoit le législateur Perse » [22]. On traite de ridicules, dit-il encore, « les défenses faites dans certains pays de manger de telle ou telle viande; tandis que si l'on examinait le sol ou la température de l'air de ces contrées, on y trouverait les raisons qui peuvent avoir porté à ces défenses ». Ne savons-nous pas en effet que « le bœuf est une

21. L'abbé PICHON, *La Physique de l'Histoire*. La Haye, 1765.
22 A. DU PERRON, *Zend-Avesta*... Paris, 1771, t. II, p. 600

nourriture trop forte pour ces climats »? Les purifications usitées dans les pays chauds et humides ne sont pas moins utiles que, dans l'Inde, le respect pour le bœuf [23]. — Parfois même l'intérêt d'un individu a déterminé un rite ; un fondateur de religion peut dissimuler ses volontés, en les appelant préceptes. Un autre orientaliste, Gagnier [24], raconte dans sa « vie de Mahomet », ouvrage assez érudit pour son temps, que le prophète se nettoyait les dents « trois fois par nuit et sans doute autant pendant le jour », parce qu'il les avait fort belles, et en tirait certaine fierté ; mais, « pour éviter le ridicule que ces petits soins pouvaient lui donner, il en fit un précepte religieux, recommandant à ses disciples comme un moyen de perfection, l'exactitude à se nettoyer les dents ». Alors nous revenons à l'idée d' « Imposture », familière au siècle : les dogmes sont l'œuvre des prêtres, habiles et intéressés. Mais, dans ce sens encore, les religions demeurent relatives à l'esprit humain qui les inventa. Elles vécurent en fonction de ses désirs, de ses rêves ambitieux, ou de ses illusions.

Les opinions sont relatives aux hommes. Conclusion peu orthodoxe, si on l'applique aux croyances. « Une foi universelle », écrit un franc-maçon allemand [25], hostile au clergé, « a aussi peu de valeur qu'une panacée ». Laissez au Turc son Mahomet, continue-t-il, au Chinois son Confucius et au Juif son Moïse. Leur morale convient à leur manière de vivre. Or cet apôtre de la tolérance tire argument de l'Histoire : l'historien Semler, cité par lui, n'a-t-il pas développé ce thème, que le climat, la complexion

23. A. DU PERRON, *Zend-Avesta...*, p. 601.
24. GAGNIER, *Vie de Mahomet*, 1723, t. II, p. 363-380.
25. *Geheimer Gang menschlicher Machinationen in einer Reihe von Briefen*. Rom. München und Barby (Frankfurt), 1790, p. 190-194.

des hommes et leur éducation, produisent nécessairement des opinions diverses? Et l'Esquimau, le naturel de la Terre de Feu, que peuvent-ils penser de notre religion? Une morale qui ne convient nullement au climat de l'Inde ni à ses habitudes, comment l'Hindou l'admettrait-il? Montesquieu déjà voulait déterminer, conformément à ces principes, la moralité dont les peuples sont susceptibles, « d'après les degrés de latitude ».

L'esprit humain, quoique divers selon les milieux, se prête pourtant à une vue d'ensemble.

Deux sortes de réflexions se présentent alors à l'esprit. La diversité des opinions humaines a frappé d'abord, avec la diversité des contrées. Or l'observation simultanée des peuples et de leurs pays, des mœurs et des climats, et les explications naturelles qu'elle suggérait dans l'étude des religions et des sociétés, disposaient les historiens à reconnaître, dans le milieu multiple qui nous entoure, la raison de la dissemblance des esprits. — Néanmoins la notion d'une Humanité, la constatation d'une vie d'ensemble, et maint rapprochement de détail qui montrait la parenté des peuples, satisfaisaient par une juste contrepartie le désir d'unité. Ces deux points de vue qui s'entr'aident sont familiers aux historiens du temps. Goguet, dans un grand ouvrage qui était une manière d'Histoire universelle de l'antiquité, d'après les données et les principes de l'expérience récente, s'exprimait ainsi : Au milieu des différences qui caractérisent les nations [26], si l'on aperçoit un accord assez général, c'est preuve que l'humanité est une même famille. Quant aux dissem-

26. GOGUET, *De l'Origine des Loix, des Arts et des Sciences...* Paris, 1758, t. Ier, p. 313-315.

blances, elles s'expliquent par le climat, « le degré de connaissances qu'on a eues dans chaque âge », et souvent même par des « causes fortuites et momentanées ».

L'idée de la continuité de l'Histoire, et le désir d'une Science universelle de l'Homme.

L'unité de l'espèce humaine dans la diversité des milieux et des temps se présente comme un développement continu. Nous dirions que l'esprit évolue avec le monde. Mais au XVIIIe siècle on aime à penser qu'il se « perfectionne », en un sens moral ou quasi religieux, et que la nature collabore avec lui à quelque ouvrage élevé que lui ménage une destinée providentielle. L'Evolution s'appelle volontiers « Progrès » : on assure que l'homme est perfectible de nature. Le Christianisme avait répété qu'une religion « naturelle » ou « rationnelle » élève l'homme à la vérité divine et à la morale d'une sainte vie. Une telle idée d'un ordre providentiel qui dirige la nature et l'homme vers le Bien, apparaît dans les fantaisies historiques du XVIIIe siècle où elle imite la théorie de l'Evolution. Court de Gébelin [27] voit dans la « perfectibilité » une prédestination. Les apologistes n'avaient pas mieux dit. Développant ce thème dans un sens singulièrement « pratique », la philosophie nationale de l'Allemagne imaginera le plan d'une éducation de l'humanité au cours des âges, jusqu'à un terme qui ne tarde pas à devenir le Germanisme. Cette conception religieuse date du XVIIIe siècle, elle porte la marque de son temps, elle dérive des visions apologétiques, elle voit dans

27. COURT DE GÉBELIN. *Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne...*, t. Ier. Paris, 1773, p. 79-80.

la marche des événements le progrès d'une éducation providentielle qui conduit l'humanité jusqu'à la « Culture » allemande, idéal prédestiné. Nous y reconnaîtrons l'esprit maçonnique du XVIIIe siècle, qui reflète à la fois la synthèse chrétienne de l'Histoire et l'idée moderne d'évolution — entendue comme l'initiation progressive et fatale du genre humain... dans le sens assigné par les exigences du présent. Le destin de l'humanité s'exprime toujours par une tradition, pour la force et la gloire d'une troupe d'initiés : les adeptes jouent le rôle de dirigeants, ou de « porteurs de Culture »[28], dans une nation qui devient elle-même le « sel de la terre ». Ne nous y trompons pas : c'est un assaisonnement aux idées d'une époque, dans l'intérêt d'une réaction d'Etat[29].

En face des religions, dont le respect s'amoindrit, nous le voyons, en même temps que le merveilleux est éliminé de l'histoire, l'idée de Nature et d'Humanité prend de la force et s'étend. On revendiquera pour elle ce caractère de vérité générale que le christianisme, dans un autre sens, réclamait pour lui-même en Histoire.

On se propose de rassembler en un vaste tableau cette humanité que résume l'esprit du présent. Avant tout, quel fut le berceau du genre humain? Le point de départ est en effet l'énigme attirante. Arabie ou Phénicie? Chine ou Egypte? Telle serait la question d'origine, discutée par un de Guignes ou un Michaelis, — histoire des mœurs, des sociétés, de la pensée, avec les religions, — histoire aussi de l'avenir : vaste sujet, s'écrie Herder[30]; le genre

28. « Kulturträger », dans le vocabulaire de l'Etatisme allemand.
29. Cf. ci-dessous, 2e et 3e parties.
30. HERDER, Hrsgg. von B. Suphan, IV. Bd., *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, p. 351-354.

humain ne s'éteindra pas avant que tout cela ne soit éclairci. « Histoire universelle », dit-il encore — comme Bossuet. Mais Bossuet, cet apologiste orthodoxe, étranger au mouvement moderne des sciences et de l'histoire, se bornait à la destinée des Etats. Herder, apologiste des idées d'humanité et de Nature, et de la Religion tout à la fois, ne connaît pas de limites : à l'homme il ajoute le monde, les animaux du continent, les poissons de la mer. L'ambition d'une synthèse s'élargit avec l'horizon. — Pourtant on retrouve ici encore l'influence apologétique. Innocent vestige, bien souvent ! Mais nous verrons que des théoriciens allemands, désireux de sauver la Religion des attaques de l'Histoire, utilisent cette notion de providence avec un singulier parti-pris : la « Nature » elle-même deviendra pour eux le miracle; ils diront qu'une religion humaine n'en est que plus divine. Singulière aberration qu'inspirait l'ancienne vision apologétique de l'univers, rénovée à l'époque moderne, et survivante même en d'autres âmes éloignées de l'orthodoxie et peu enclines au surnaturel !

Nous examinerons ailleurs [31] comment la religiosité persévère, se grise des nouvelles notions propagées par les historiens. Ici, suivons l'extension de cette science universelle des événements humains. Tous les systèmes nous y ramènent.

Déjà les Grecs qui se dégageaient du surnaturel, conçurent dès lors la continuité de l'homme et de la nature, et leur commune évolution. — Diodore de Sicile [32] exposait, d'une manière voisine du XVIIIe siècle, les relations des peuples avec leur milieu. Il

31. Cf. ci-dessous, chap. VIII-IX.
32. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, trad. nouvelle par Ferd. Hoefer, t. Ier, Paris, 1846, livre I, chap. VIII.

pensait que « partout le besoin a été le maître de l'homme : il lui enseigna l'usage de sa capacité, de ses mains, de la raison et de l'intelligence, que l'homme possède de préférence à tout animal ». Or, à plusieurs siècles de distance, un Montesquieu [33] esquisse de même une Physiologie simultanée de l'homme et des milieux. Les hypothèses parfois trop hâtives de ces esprits anciens ou modernes, d'ailleurs désireux d'expérience précise, n'amoindrissent pas leur mérite : une telle initiative indiquait déjà par elle-même une intelligence disciplinée et dégagée du merveilleux. Le monde moderne retrouva cette voie délaissée par le Moyen-Age. Elle s'élargit avec l'expérience. Elle a conduit à l'Histoire des civilisations. En effet les idées nouvelles, émises au sujet des religions, s'étendaient à la vie politique des peuples, à leur morale, aux sociétés. Tout cela était « l'esprit humain ». L'histoire des arts eux-mêmes se ramène à ce développement suivant un pareil déterminisme. D'après Louis Racine, « la nécessité les a tous produits ; l'usage les a tous perfectionnés ». Et ici encore l'on recourt, pour se justifier, à l'expérience des voyageurs qui ont rapporté à l'Europe la connaissance du monde [34].

33. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*. Œuvres, t. III. Paris, Dalibon, libraire, 1822, p. 148 sqq

34. Faut-il prouver que la peinture a pu naître du besoin de commémorer certains faits utiles ? On rappelle alors que les tableaux brossés par les peintres de Montézuma, pendant l'entrevue de ses ambassadeurs avec Cortès, composaient un livre destiné à renseigner l'empereur sur les vaisseaux, les soldats, les chevaux et l'artillerie des conquérants, et sur l'entretien qu'on avait eu avec le général espagnol. — Veut-on marquer la vraisemblance de cette hypothèse, que les premiers hommes ont pu songer d'abord à l'utilité des arts,. bien plus qu'à leur beauté? On se réclame de M. de la Condamine, qui rapporta de son voyage au Pérou des détails instructifs : les Péruviens n'auraient connu ni portiques, ni colonnes, ni arcades, « parce que leur architecture n'a guère excédé les bornes de leurs besoins, et qu'elle a pris chez eux la forme qu'exigeoit la nature de leur climat ». (Cf. *Histoire de l'Ac. des Inscr*..., t. XXIII. Paris, 1756. Histoire des Ouvrages... Projet et plan d'une Histoire générale de la Poésie..., p. 86-88).

L'étude historique de l'univers aboutit à la psychologie des individus et des peuples. Voyons l'ensemble des cultes, ou bien attachons-nous à une religion : l'Homme des différentes époques se révèle à travers ces événements à l'interprétation sagace. Il faut examiner la Bible avec l'intention de préciser les grands caractères. Niemeyer[35] propose d'étudier à ce point de vue l'ancienne histoire, de reconstituer le caractère d'Abraham, et ceux d'Isaac, de Jacob, de Rebecca, d'Esaü, le caractère de Moïse. — Moïse n'est-il pas un modèle humain? « Un homme doué de talents élevés », écrit Gottfried Less[36] : « bonne éducation ; connaissances distinguées, et honnêteté parfaite »... Nous n'attendions pas moins du prophète Moïse. — La science projetée, que Niemeyer enveloppe encore de religion, se nommerait une « Caractéristique ». Elle viserait le caractère humain d'un ouvrage, les personnages, l'auteur ; nous pourrions l'appeler une psychologie des livres. Niemeyer espère qu'un ouvrage sur la « Caractéristique de l'homme » ferait époque, et qu'il verrait le jour en Allemagne. Il indique en de brèves notations quelques parties de l'œuvre projetée. Il propose des fragments qui font penser à Schlegel, qu'il devance : « Notions de psychologie... Formation du caractère... De l'influence des circonstances extérieures sur sa détermination... Ecrits caractéristiques, écrits pour l'avancement de cette étude. Différence entre le caractère de l'homme et celui de la femme ». L'illusion d'un savoir immense est

35. Aug. Hermann NIEMEYER, *Charakteristik der Bibel*, 1. Bd., 1. Abteilung, verb. Auflage. Schaffhausen, 1778 (la 1re édition était de 1775). Préface de la 1re editon, Halle; ici, p. 18-20. — Cf. aussi p. 4 de l'ouvrage, en note.

36. Dr. Gottfr. LESS, *Handbuch der christlichen Religionstheorie für Aufgeklärtere*. Oder *Versuch einer Practischen Dogmatik*, 3. Ausg. Göttingen, 1789, p. 109.

entretenue par ces traits épars qui promettent à l'imagination ce qu'ils ne donnent pas à l'intelligence. La science universelle que le siècle ambitionne, se réduit à une « caractéristique » fragmentaire, chez des esprits moins ordonnés que fantaisistes, moins puissants qu'orgueilleux : et elle n'abandonne rien de ses prétentions.

On aspire à l'Anthropologie, on esquisse des variations sur le thème des races, qui prendra une singulière importance. Etude « sur le caractère national », écrivait Niemeyer. Avant de nommer l'« âme des peuples », on esquisse leur caractère, ou leur tempérament collectif. L'influence des climats est prépondérante : Kant écrit [37] qu'une race blanche, à cheveux noirs, a dû vivre primitivement entre le 31e et le 52e degré de latitude ; elle se serait diversifiée selon les climats. — Or on généralise, on passe à l'Europe moderne. Le même Kant [38] se plaît à assembler et dissocier les caractères nationaux avec l'assurance d'un opérateur : « L'Italien semble avoir un sentiment mêlé, qui tient de l'Espagnol et du Français... L'Allemand a un sentiment mêlé qui tient du Français et de l'Anglais ». La synthèse de l'Histoire se résume en la connaissance de « l'Homme » : soumis à des milieux divers, il a formé des sociétés et institué des lois, il s'est bercé de fictions ou de croyances. Science de l'esprit :

37. KANT, *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, 1775. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., II. Bd. Berlin, 1905, p. 440-441. — Partant toujours du principe que le climat influe sur l'état physique et moral des peuples, un philosophe-historien déclare que l'Oriental est de tempérament coléreux et sanguin, parce qu'en ses veines bouillonne un « phlogistique » ardent ; l'auteur y oppose le caractère « flegmatique et froid » du Groënlandais et du Lapon, dont le sang paraît être le produit de l'air qui l'entoure. [Cf. (Hrsg. von K. SPAZIER), *Das Theater der Religionen*... Athen, 1791, p. 4.]

38. KANT, *Beobachtungen uber das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abthlg., II. Bd., p. 245 et 248.

psychologie ; science de l'homme : anthropologie ; des philosophes systématiques y aspirent, et prennent pour de l'expérience une observation imprécise.

Mais il nous importait de constater que les études historiques du siècle, lorsque du monde antique elles se ramènent au présent, tendent à y développer cet esprit d'expérience que les observateurs d'Europe ont rapporté de leurs voyages.

L'Histoire a montré l'homme à travers les temps ; elle lui enseigne à se connaître. Il peut conclure de mille exemples lointains, divers, qui prennent la place des féériques légendes sur les mondes ignorés, que l'homme est une partie de la nature, avec ses besoins et ses rêves. Or, disait Du Perron [39], « deux routes peuvent nous conduire à la connaissance de cet être si intéressant » : d'une part la Métaphysique veut le faire voir tel qu'il « doit être » ; « l'Histoire procède différemment : elle nous montre l'homme en action, c'est-à-dire tel qu'il est ; seul moyen propre à en donner une connaissance exacte ».

Tel était le principe d'expérience qui résultait des études nouvlles. Si nous le dégageons des altérations mystiques qui doivent nous occuper désormais dans la suite de ce livre, nous y reconnaissons l'idée générale du Déterminisme, ou, peut-on dire, du Matérialisme historique. Les Apologistes avaient attendu de l'Histoire un enseignement tout autre. Certes, comme ils l'espéraient, la leçon reste vaste et humaine ; mais, à l'entendre strictement, il n'en ressort que ceci : l'esprit, qui connait la nature ; et la nature, qui forme l'esprit. On peut le dire d'un mot : c'est l'intelligence de la continuité de l'univers.

39. ANQUETIL DU PERRON, *Zend-Avesta*, ouvrage de Zoroastre. Paris, 1771, t. Ier, 1re partie. Préface, p. VI-VII.

CHAPITRE III

Le confluent : L'esprit du XVIII[e] siècle (1[er] aspect : procédés et théories).

La Franc-Maçonnerie, à la faveur des études historiques, développe l'idée d'une Tradition religieuse synthétique de l'humanité.

L'espoir de résumer l'univers était la commune ambition des esprits. Le christianisme s'y efforçait en voyant partout sa propre Tradition [1]; les historiens, en esquissant des projets de Science universelle [2]. Ceux qui ne voulaient pas de la constance d'une doctrine parlaient de la persistance du progrès humain; la nouvelle Tradition se nomma *Raison* ou *Humanité*. On lui ressuscita des apôtres en tous les temps. Le XVIII[e] siècle est plein de leur apologie, qui est surtout la sienne. On compare, on assemble, on imagine des affinités, et le passé se rattache à l'instruction du présent. Tel est le milieu où la franc-maçonnerie se développe, ou du moins se renouvelle [3].

Or, la franc-maçonnerie se dit une tradition, et elle se communique par initiation. Ces deux ordres

1. Cf. ci-dessus, chap. I[er].
2. Cf. chap. II.
3. De nombreuses sociétés secrètes, d'espèce maçonnique, existaient en effet au XVII[e] siècle et même avant. Mais, au début du XVIII[e], tandis qu'à l'exemple de l'Angleterre les Loges du continent se réorganisaient, les connaissances et les aspirations de l'époque élargirent la Maçonnerie et lui donnèrent le développement intellectuel qui nous intéresse en ce chapitre.

d'idées procèdent d'un même esprit : la possession d'une « vérité » supérieure au profane ne peut faire que des « Adeptes ».

A toute époque, de nombreuses sociétés secrètes se flattèrent d'un « *Esotérisme* » intellectuel. L' « ésotérisme » appartient aux initiés ; l' « exotérisme », s'il en est un, convient au vulgaire. Il s'agit d'un enseignement religieux ou moral ; la volonté de l'individu doit être préparée avant même qu'on ne lui offre la simple vue de la « vérité » ; la méthode est étendue à l'intelligence : on parle d'une « Science » maçonnique d'initiation, ou d'une ésotérique « Vérité ». — Les anciennes religions revendiquèrent un privilège de même espèce ; elles possédaient des écoles de « Mystères ». Chez les Grecs, toutefois, on trouve déjà la science ailleurs, dégagée de croyance ; tandis que le savoir pratiqué en Egypte, en Chine, en passant par l'Assyrie et la Chaldée, se présente avec un mélange de surnaturel : l'Alchimie et la Magie étaient des « sciences » religieuses.

La persistance du préjugé de l'Initiation, en matière de connaissance, tient donc étroitement à la vie mystique. Ce n'est pas qu'il soit indispensable à toute religion. Le christianisme, tel que nous le voyons, n'a pas d'école de Mystères : mais précisément ne tend-il pas davantage à séparer la foi de la raison — ce qui serait de nature à le détacher de la science ? Pourtant nous avons exposé longuement qu'à la Raison même, il réclame son témoignage ; pourvu qu'elle soit animée par la Foi : l'invocation discrète ou imprudente de la sagesse païenne — qu'on supposait rachetée par un don précieux du Logos ou par l'inspiration de la « Nature » — emplit l'apologétique chrétienne et

son abondante production. De la sorte le christianisme s'appuierait sur un certain « Rationalisme » mystique. Mais ici, du moins pour sa part, il s'écartait de l'ésotérisme religieux ; il en appelait à l'aveu unanime et spontané des hommes non pervertis : car « la semence de Verbe » leur est innée. Donc, s'il y eut des écoles de Mystères au sein du christianisme des premiers temps, elles furent débordées par l'ambition de son rêve. Sa tradition s'appelait humanité.

De leur côté, des écoles de Mystères naquirent sous différents noms, se flattèrent de détenir l'éternelle « Science » religieuse et la clef des initiations. Il n'est pas de mystères, ni de religion, sans qu'on allègue une Tradition. Ces écoles n'eurent garde de l'oublier : la tradition, en cette sorte d'enseignement, est un gage de vérité « supérieure ».

Ainsi, pendant les siècles du christianisme, de nombreuses filiations secrètes furent esquissées pour les besoins de l'ésotérisme. Et où donc eût-on cherché le thème de pareilles légendes, si ce n'est dans les affirmations de ce christianisme qui s'offrait la gloire de la plus large des traditions ? Les initiés se recommanderont des mêmes personnages que l'apologétique chrétienne. Mais la Tradition offre chez eux un tout autre aspect ; elle ne revendique pas le témoignage de l'âme « naturellement chrétienne » ou spontanément initiée, elle n'invoque pas le consentement de l'Histoire entière. Elle n'a d'égards que pour la religieuse autorité des grands noms qu'elle cite et pour l'origine vénérable de la doctrine. Par là elle n'est tradition que dans un sens plus étroit, bien qu'elle puisse s'étendre à des personnages nombreux. On a voulu la rendre sacrée par sa source divine, plutôt qu'éminente par le

« consentement » des siècles. Le christianisme — c'était le premier point de notre étude — réunissait ces deux prétentions : il imitait les autres religions par sa tradition particulière qu'il demandait au passé des Hébreux, mais il prétendait y joindre le témoignage des peuples. Son *credo* devenait la voix des temps : la « vérité » n'était autre que l'universelle histoire. Les apôtres ou apologistes, lorsqu'ils prétendaient rendre aux peuples, sous forme d'Evangile, l'esprit même d'une révélation primitive, conviaient ouvertement, humainement, les Juifs et les « Gentils »... Tandis que la Maçonnerie n'a pu être qu'une « humanité » pour quelques-uns.

Pour des « Adeptes », en effet, la « vérité » gardait l'aspect d'une science supérieure et sacrée, avec des rites ou des symboles, tout l'appareil des sciences secrètes. L'histoire y était peu mêlée ; on ne lui demandait que des noms révérés, une lignée mystérieuse. Car il n'est pas besoin que celle-ci soit très étendue. Les hommes d'une dignité sacro-sainte ne sont pas légion.

Pourtant la résurrection des littératures anciennes, et puis la connaissance du monde et de ses religions, développèrent cet esprit d'universalité que le christianisme amplement favorise. Il n'est pas absent des académies de la Renaissance et des loges maçonniques du XVII[e] siècle ; on le rattache à l'appareil symbolique des traditions occultes, qui s'y accommode sans peine : car les Mystères suivent le gré des temps. Sans doute, il est bon que les Symboles persévèrent ; ils retiennent ainsi le caractère religieux des immuables formules. Mais le sens est divers selon les époques et les esprits ; et la Maçonnerie a tiré en plusieurs siècles, d'allégories analogues et d'un commun occultisme, un grand nombre

d'écoles diverses qui se sont souvent persécutées. — D'une façon générale, les adeptes de tout ésotérisme s'intéressent aux connaissances du présent, soit pour les nier au nom d'une certitude « supérieure », soit pour assurer que la science secrète les devance, et guide les hommes à travers le temps. Mais l'Histoire surtout doit servir l'intérêt de ces apologistes du mystère : ils cherchent en elle la « tradition » qui les rend vénérables, et comme inaccessibles aux vaines réfutations. Puisque l'esprit moderne se renouvelle par l'Histoire, ils s'attacheront à la suivre, et développeront, dans la mesure des connaissances, leurs théories sur la Tradition. Qu'importe qu'on étende la chaîne des « initiés » ! Semblera-t-elle moins capable d'avoir porté l'initiation, perpétué la sagesse ?

Le renouveau de la Maçonnerie est indubitable. Elle s'épanouit avec les espoirs du siècle, avec sa sentimentale religion. Elle adopte les visées du christianisme, imité et renié par le siècle ; sa tradition se dit humaine. Avec les apologistes et les historiens, on s'ingénie à percer le secret des antiques Mystères, on attribue aux prêtres d'autrefois la connaissance d'une « vérité » silencieusement transmise. La Maçonnerie se réclame d'une religion « naturelle » ou « rationnelle » des anciens peuples : et elle-même est une croyance, bien qu'elle combatte volontiers les dogmes qu'on déteste. Elle séduit le siècle... puisqu'il en est l'auteur.

Seulement, tandis que la religion chrétienne, du moins le catholicisme, était dotée d'une Eglise reconnue et constante, les sociétés secrètes avaient vécu divisées. On n'avait point ignoré tout à fait leur existence. Les Templiers étaient fameux par leurs malheurs. Les Rose-Croix avaient ému l'Alle-

magne. Et jadis les Arabes, quand ils vinrent en Europe, n'apportaient-ils pas la sorcellerie d'Orient? Entre ces anciennes écoles, d'esprit dissemblable, chacun des groupes maçonniques aura son ancêtre de prédilection. Au XVIIIe siècle, l'assurance des théoriciens n'a d'égale que la diversité de leurs opinions et la vivacité de leurs querelles. Ces affirmations et ces recherches, qui rattachent la Maçonnerie à un proche passé, à une secte particulière, sont ici de secondaire importance. Elles intéressent leurs apologistes. Mais le goût passionné des synthèses historiques, et l'idéologie qu'on y rattache dans les Loges, tout cela est l'expression du siècle, qui l'anime de ses aspirations.

La source première — selon ces systèmes — remonte aussi haut que la tradition chrétienne. Wilhelm Hutchinson [4], en 1775, raconte qu'Adam fut instruit des « nobles sciences » dans l'Eden, et les transmit à ses descendants. La famille de Caïn fut exceptée de la tradition et resta dans l'ignorance. D'ailleurs Moïse n'écrivit-il pas — l'auteur le rappelle — que Dieu se détourna de Caïn ? — La chaîne, pour être longue, ne manque point de fermeté [5]. Elle offre des noms vénérables : voici Adam, Noé, Nemrod, Salomon, Hugo de Pajens, et Jacques Molay, grand-maître de l'Ordre des Templiers. — Le ton de ces assertions est parfois singulièrement affirmatif ; Salomon, lisons-nous [6], était un grand-maître qui réunissait chaque année la Grande Loge

4. W. HUTCHINSON, *Der Geist der Maurerey*... Berlin, 1780 (d'après la 1re édition, 1775), p. 13.

5. *Ganz neue Entdeckungen von der Freymaurerey und deren Geheimnissen*... 1782, Stockholm, p. 44.

6. *Neues Constitutionen-Buch der Alten Ehrwürdigen Brüderschaft der Frey-Maurer*..., von Jacob ANDERSON. Aus dem Englischen übersetzt, 3. verm. Auflage, Frankfurt am Mayn, 1762, p. 19-62.

à Jérusalem; Hiram avait le même grade à Tyr. Avant lui, on avait connu le grand-maître Noé. Plus tard, Cyrus fut grand-maître, et dans la suite Augustus-César. Dieu n'est-il pas d'ailleurs le Grand-Maître du monde entier [7] ? — J'ai entendu dans les Loges, écrit un témoin [8] de l'époque, célébrer en un solennel pathos la mission divine de l'Ordre et son grand âge; au temps de mon apprentissage, nous confie-t-il en manière d'exemple, un Vénérable me contait qu'Adam déjà avait tenu Loge. — La Maçonnerie n'est point irréligieuse de vocation. Au contraire, elle est religieuse par son esprit même. Elle le demeurait au XVIII[e] siècle, lorsqu'elle s'opposait aux dogmes établis; son anticléricalisme avait des prêtres et des croyances; en cela encore elle est l'œuvre de l'époque. Certaines sectes s'inspiraient même de l'orthodoxie. Le temple de Salomon, vénéré par les Frères, symbolise une sorte de Jérusalem céleste; et dans le système du « Cléricat », la Maçonnerie n'est qu'une représentation mythique des dogmes chrétiens [9]. Le système de la Loge « Vérité et Union » [10] exigeait de ses nouveaux adhérents une courte et nette déclaration par laquelle on reconnût l'une des Eglises chrétiennes; et l'impudent blasphémateur, dit un texte, n'y avait point accès.

De toutes façons, dans un sens orthodoxe ou libéral, c'est une religion et une religieuse tradition que la Maçonnerie va demander à l'histoire univer-

7. *Id.*, p. 1.

8. *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik.* Rom, 1786, p. 411.

9. *Der Signatstern oder die enthüllten sämmtlichen sieben Grade der mystischen Freimaurerei nebst dem Orden der Ritter des Lichts*, p. 132.

10. *System der Freymäurerloge Wahrheit und Einigkeit zu den drey gekrönten Säulen in P*** (Prag), 1594 (1794), p. 55.

selle; et elle met à profit l'extension récente des connaissances. Prenons-en un exemple frappant vers la fin du XVIIIe siècle [11]. — L'auteur de la « Boussole des Sages », pour ne citer que lui, aperçoit en divers pays, et dans les temps les plus reculés, des adeptes du savoir maçonnique; et il étend sans scrupule le réseau mystérieux de cette parenté à tous les personnages et les écoles qu'il trouve indiqués chez les historiens [12]. Il remonte ainsi jusqu'au Thot égyptien, dont la science divine, à ses yeux, est suffisamment attestée par les narrateurs de tout temps, sans oublier le pieux Athanase Kircher. D'ailleurs l'Egypte est le lieu de naissance des lettres hiéroglyphiques, et les Grecs y allaient quérir l'enseignement des choses secrètes : Kircher l'a dit encore, — on nous le rappelle également [13]. Plus loin, on recueille des hypothèses — vraies ou fausses — sur la réforme religieuse de Zoroastre, pour faire de lui un ancêtre de la confrérie maçonnique. De même notre auteur a lu Cudworth au sujet de Darius Hystaspe et du culte de la nature chez les Mages [14]. Sur les rapports des Patriarches avec l'Egypte, et sur les sciences sacrées, il cite Jablonski et Bochart [15]. Puis nous lisons que les Phéniciens vinrent en Grèce, en Espagne et en France; que sur la côte d'Afrique ils bâtirent Carthage; et n'auraient-ils pas introduit en Amérique ses premiers habitants ? Ils ont peut-être fondé des Loges dans nos pays. Les brahmines aussi ont possédé la sagesse. En Chine, la secte de Laozu était

11. Cf. aussi, entre autres, PRICHARD, *Masonry dissected*. London, 1739.
12. Adam BIRKHOLZ, *Der Compass der Weisen*, 1782, p. 27.
13. *Id.*, p. 30-31.
14. *Id.*, p. 64.
15. *Id.*, p. 67 sqq.

une sorte de confrérie dont le savoir fut vanté par le Père Trigaut, — notre théoricien ne l'ignore pas [16]. Au nord de l'Europe, les druides celtiques et les bardes scandinaves, répandus jusqu'en Espagne, et surtout en France, Grande-Bretagne et Germanie, ressemblaient aux mages de la Perse ; ils n'avaient pas de temples ni d'idoles, ils croyaient à l'unité de Dieu et à l'immortalité des âmes ; Pline le disait, Elias Schede le prétend de nouveau... et la « Boussole des Sages » le répète avec assurance [17].

Plus discrètement, un autre théoricien maçonnique [18] évoque les religions humaines avec cet esprit de synthèse que nous avons signalé. Nous n'avons pas, dit-il, un système de connaissances sublimes qui, par une chaîne ininterrompue de Frères éclairés, auraient été apportées d'Adam jusqu'à nous. Mais nous trouvons dans tous les siècles et presque chez tous les peuples cultivés, des sociétés d'hommes sages qui peuvent nous servir de modèles. De tous temps, conclut-il, les honnêtes gens furent unis par des liens fraternels.

La Maçonnerie est universelle, elle est humaine ; elle s'attribue ce sens au nom de l'Histoire religieuse. Et telle est demeurée sa prétention. Encore à notre époque elle se dit « la Religion des religions » [19].

16. Adam BIRKHOLZ, p. 81-89.
17. *Id.*, p. 99-100.
18. *Die Jesuiten vertrieben aus der Freymäurerey...* Der Schottischen Maurerey 2. Theil. Leipzig, 1788, p. 168-171.
19. J. P. MAZAROZ ∴, *La Franc-Maçonnerie scientifique*. Paris, 1885, p. 7.

L'étude historique des « Mystères » religieux de l'antiquité, et la vogue de l'Esotérisme maçonnique — ou des « Mystères du présent ».

Mais la Maçonnerie, rappelons-le, est un Esotérisme; tous doivent y tendre, mais elle n'est pas à tous : sa tradition reste mystérieuse et voilée, de nature. Elle est le « sens » de l'humanité plutôt que l'humanité elle-même. Dès lors, elle possède un savoir destiné aux hommes. mais que les hommes ont méconnu. La clef magique des choses resta dérobée aux profanes. Ainsi les théoriciens, puisqu'ils n'attribuent la tradition maçonnique au passé qu'à condition de l'y voir toujours dissimulée, adoptent l'attitude même qu'avaient prise les apologistes chrétiens, et que nous avons définie au début de cette étude. De part et d'autre, on soutient que les Mystères antiques cachaient une vérité divine, cette « Vérité » qu'on avait sauvée de l'universelle décadence et transmise à l'écart du peuple idolâtre. Car ces mystères, dit le franc-maçon Stark [20], « sont la lumière, incompatible avec l'obscurité ». Par suite, on n'admet point qu'un seul culte ait pu s'en passer : ils enfermaient la Religion véritable, dissimulée, intérieure, à travers les religions. Ce réveil de l'antiquité mystérieuse et comme voilée, coïncidait avec la vogue d'un singulier esprit de synthèse historique où survivait le préjugé de l'Apologie.

Ces Mystères du passé, la Maçonnerie les prolonge dans le présent. Avec le siècle, elle vante leur sagesse « humaine » ; et elle s'en approprie le privilège par droit d'hypothétique héritage. Mystères de tout

20. *Ueber den Zweck des Freimaurerordens*, 2., revidirte Auflage. Berlin, 1781, p. 197.

temps, donc Mystères d'aujourd'hui; humanité d'Initiés.

Les antiques mystères, écrivait un historien chrétien [21], étaient « le point de ralliement d'une société de gens sensés ». Or le « Mystagogue » [22] pense de même, puisqu'il attribue au « cénacle des prêtres » la conservation de la « vérité » en tous temps. Ils auraient songé en effet, après la décadence de la religion primitive, à la maintenir en dehors des superstitions populaires. Telle serait l'origine des mystères qu'on trouve chez les Chaldéens, les Celtes, les Hindous, les Ethiopiens, les Egyptiens. Tous les lieux où ils habitaient, forêts du Nord, collines en Chaldée, cavernes d'Egypte, « étaient commodes pour dérober la Vérité aux yeux du peuple et ne la communiquer qu'à celui qui avait prouvé par les plus dures épreuves... qu'il en était digne; et c'est l'origine de tous les Mystères de l'antiquité nébuleuse ». Dow, l'orientaliste, n'affirme-t-il pas [23] que les Bramins sont des gens très éclairés et instruits et que leurs livres sacrés contiennent des notions élevées et philosophiques sur la divinité, sur la naissance du monde, ses révolutions, et l'âme humaine ? Les Egyptiens ont eu aussi des hommes très sages : Jablonski, La Croze et Cudworth l'ont démontré. Brisson, Boulanger, Heurnius se sont efforcés d'établir que les mages des Perses et des Chaldéens furent des prêtres-philosophes, dont l'érudition consistait en une belle théologie fondée sur l'adoration d'un Dieu unique.

21. *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions*..., t. XXVII. 3e Mém. sur le Principe actif de l'univers..., par M. l'abbé LE BATTEUX, 1757, p. 232.

22. *Der Mystagog oder vom Ursprung und Entstehung aller Mysterien und Hieroglyphen der Alten welche auf die Freymaurerey Bezug haben*... Osnabrück und Hamm, 1789, p. 14-15.

23. *Ueber den Zweck des Freimaurerordens*..., *op. cit.*, p. 198-229.

— D'après un autre témoignage du temps[24], les savants ont ainsi disposé les esprits, par leur jugement favorable, à chercher dans les Mystères antiques les lois de la sagesse. Les questions relatives à leur signification gagnent en importance à mesure que les historiens y trouvent eux-mêmes une école de vertu, un enseignement élevé, et s'efforcent de l'établir. C'est ainsi, portée par les études d'histoire, que la Maçonnerie avait étendu son rêve à la totalité des religions connues, ou, autrement dit, à l'humanité de tous les temps.

La manie de prêter au passé la conviction secrète des « vérités » du présent.

L'avenir est enfant du présent, écrira Herder; or le présent est enfant du passé. Ces deux propositions nous servent à en déduire une troisième : cherchons le lien de l'univers[25]. Les historiens n'avaient pas d'ambition plus chère; le christianisme montrait la voie, lorsqu'il rassemblait les témoignages des peuples, pour l'instruction du présent. Et la Maçonnerie, à son tour, ressuscitant « l'antiquité symbolique », promet une espérance dérivée d'autrefois[26].

Le siècle s'accoutume à réclamer le témoignage des temps pour toutes les théories qu'il offre aux contemporains en Evangile. Non sans une certaine

24. *Characteristick der Alten Mysterien für Gelehrte und Ungelehrte, Freymäurer und Fremde, aus den Original-Schriftstellern.* Frankfurt und Leipzig, 1787. Vorbericht, p. 3.

25. HERDER, *Zerstreute Blätter.* Hrsgg. von B. Suphan, XVI. Bd., 6. Sammlung, 1797, p. 372.

26. *Rede vom Glauben an Unsterblichkeit.* Dem H. W. M. B. von Rexin, K. Pr. Geheimdenrath in der Trauerloge... am 21. Dec. 1790 gehalten von Georg Gustav FÜLLEBORN. Glogau, p. 1-3.

spontanéité naïve, qui résulte des habitudes apologétiques, exagérées par les Maçonneries, il réduit le passé à ses convictions. Ce procédé découle du préjugé d'une Tradition. A la suite du christianisme, on adopte l'illusion, du haut d'une philosophie du présent, de dominer le passé ; on se plaît à voir ses idées ou ses sentiments, sa « Raison »... ou ses désirs, cheminer sous des noms de sages, d'habiles calculateurs ou d'enthousiastes apôtres, à l'autre bout du monde ou dans des temps reculés. On en veut retirer pour ses théories certaine confirmation qu'il n'est vraiment que trop aisé de s'octroyer : comme si le double prestige des temps lointains et du mot d'Histoire — encore accru par la vogue des fabuleux voyages — prêtait son autorité aux systèmes de l'époque. A ce compte, toutes les opinions religieuses, intellectuelles, politiques, prendront au moins comme parure le manteau de cette fiction. Mais leur plaisante illusion d'histoire, à demi-sincère et encore spirituelle, ne balance pas le défaut des nombreux faiseurs de systèmes qui construisent sérieusement ou par volonté « pratique » d'arbitraires Traditions. Ici se place l'œuvre historique de la philosophie allemande qui fera délibérément de ses « exigences » ou besoins le centre de l'univers : elle décidera, *a priori*, l'orientation du passé ; la Raison « pratique » décrétera ce qui fut, en établissant ce qui était nécessaire pour la providentielle préparation des hommes à la Discipline nécessaire et idéale. L'Histoire ne sera plus que la servante de ce Germanisme, nouvelle vision maçonnique qui s'approprie le monde du passé et de l'avenir. — Mais il faut que le thème de l'évolution pénètre et renouvelle l'idée maçonnique d'initiation, en l'appliquant à la succession des temps et à la marche même de

l'Histoire. Alors l'idée de « culture » germanique, synthèse idéologique de l'univers, nouveau produit de cette époque, sera expliquée comme une déformation naturelle du XVIIIe siècle[27]. Auparavant, il faudra présenter ses conditions particulières et locales : l'esprit du protestantisme en Prusse, l'effet des idées nouvelles sur ce milieu, et la réaction par intérêt d'Etat[28]. Cette aberration volontaire du Germanisme, qui fera de l'histoire humaine la vassale de ses intérêts actuels, était longuement préparée par l'innocente manie du siècle. L'univers aboutissait si bien à l'Evangile du présent, que toute espèce de théoriciens prêtaient au passé, par un facile mirage, quelque tradition ou orientation conforme à leurs vues.

On veut que le présent soit enfant du passé ; on ne le conçoit plus que justifié par les siècles. Sous prétexte d'historique témoignage, on voit l'histoire comme il convient à la philosophie préférée. Le passé semble ajouter aux vérités nouvelles un lustre d'ancienneté vénérable, et les revêt d'autorité. — L'imaginaire « Saint-Nicaise », type du Rosecroix mystique, tient les antiques mystères égyptiens pour des écoles de ce qu'il professe : la magie et l'alchimie en auraient été le sens. — Mais son adversaire, l' « Anti-Saint-Nicaise »[29], qui au contraire s'inspire des Epicuriens, voudra que les mêmes mystères aient révélé la doctrine d'Epicure. — Pour un occultiste[30], détenteur de la panacée « hermétique », son merveilleux remède et le grand

27. Cf. ci-dessous, chap. IX.
28. *Id.*, chap. IV-VII.
29. *Anti-Saint-Nicaise. Ein Turnier im XVIII. Jahrhundert...* Leipzig, 1786 (par KESSLER C. F. VON SPRENGSEISEN), p. 118.
30. D'après Joh. Sal. SEMLER, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*. Leipzig, 1788, 4. Stück., Vorrede, p. 37.

Art médical viennent de l'ancêtre Adam et se sont transmis par une lignée où Salomon se signale, ainsi que les philosophes de Judée ; enfin les francs-maçons en auraient hérité et en représenteraient le mystère par l'édification du Temple universel.

De son côté Voltaire [31] voit dans le déisme la plus ancienne religion de l'univers, et celle des philosophes de toutes les nations. « Elle est la religion dominante à la Chine, c'est la secte des sages chez les mahométans, et de dix philosophes chrétiens il y en a huit de cette opinion ». — Un théoricien de la Maçonnerie « éclectique » [32] voudra que Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, Zénon, même Epicure, aient philosophé « éclectiquement ». — Pluche racontait que les Mystères cachaient une religion « naturelle » ; d'autres l'appelaient : religion des philosophes, parce qu'ils y prétendaient eux-mêmes. — L'évêque Warburton y reconnaissait la préméditation d'une morale d'Etat. — Et l'anticlérical Weishaupt retrouva dans tous les Mystères la preuve de la dissimulation cléricale.

Jésus lui-même devient un adepte de l'idéal nouveau, entendu par des théoriciens divers.

Il n'est pas jusqu'à Jésus qui n'ait dû enseigner la religion de ces Initiés du présent. Sa méthode ne fut-elle pas ésotérique ? La Maçonnerie des « Frères asiatiques » le prétend du moins [33]. « Le Christ »,

31. VOLTAIRE, Œuvres complètes; de l'Imprimerie de la Société typographique, t. XXXVIII. *Dictionnaire philosophique*, article « Athée », p. 96-98.

32. *Archiv für Freimäurer und Rosenkreuzer* (publié par Conr. Friedr. UDEN). 2. Theil. Berlin, 1785. — II. *Ueber eklektische Philosophie, und eklektische Freimäurerei*, p. 14.

33. *Urkundenbuch der Asiatischen Brüder*, p. 243-245.

d'après Bahrdt [34], « fut franc-maçon, il fut un Vénérable ». D'ailleurs les apôtres Pierre, Jacques, Jean et André faisaient partie de l'élite des maçons, ils étaient Frères du 3e degré et initiés entièrement aux mystères; leurs compagnons étaient frères du 2e degré. — La personnalité du Christ est un attrayant sujet pour la fantaisie des théoriciens; ne demeure-t-il pas, parmi les maîtres religieux de l'humanité que l'Histoire convoque pour un instructif tableau, le plus imposant par l'autorité historique de sa doctrine, par son « humaine » importance ? Chacun imagine à son gré le sens de la « Vie de Jésus » : elle est un modèle de ce qu'on rêve, elle justifie un idéal du présent, L'orthodoxe Teller revendiquait Jésus pour l'orthodoxie. Frohberger, un libéral, proteste [35] du libéralisme de Jésus. — Ce ne serait encore qu'une querelle assez commune. Mais voici de nouveau les idées de l'époque, prêtées nettement au « fils de Dieu », qui incarne tour à tour des rôles inattendus et divers. Nous lisons [36] que Jésus était un déiste, « le plus grand déiste ». « Et qu'on ne s'effraie point de cette énonciation », ajoute le théoricien, un dignitaire de l'Eglise; « qu'on ne voie point ici de blasphème ». Lorsque Jésus prêchait la vérité sur Dieu et la providence, il invoquait le témoignage de la « nature », il ne voulait point l'adoration « d'une Révélation écrite »! — Le « déisme » du Christ conférerait son autorité à

34. D'après : *Nähere Beleuchtung der deutschen Union, wobei zugleich gezeigt wird, wie man für einen sehr wohlfeilen Preis ein Schottischer Maurer werden kann.* Frankf. und Leipzig, 1789, p. 36.

35. C. G. FROHBERGER, *Der christlichgesinnte Bücherrichter. Ein Schreiben an Herrn D. Johann Fr Tellern... wegen des Buchs, betitelt : Cryptopelagianismus...* Gorlitz und Dessau, p. 13.

36. *Braunschweiger Journal.* V. Stück, von 1789. *Haben die Christen Ursache, so sehr wider den Deismus zu eifern?* p. 24-27.

celui de l'historien. Aussi s'arrache-t-on, avec un zèle d'apologistes, la personne de Jésus. « O mes frères! » s'écrie l'un des combattants [37], « ne l'acceptez point de la main des théologiens » ; acceptez-la plutôt de la nôtre ; ils en ont fait un « sophiste », ils méconnurent la simplicité de sa sagesse et n'inventèrent qu'une parodie de ses intentions, un vain amusement.

Donc, en ces fantaisies rétrospectives sur la « Vie de Jésus », les théoriciens ne cherchent que l'apologie de leur propre système de religiosité. Observons une application plus grave de cette manie intellectuelle, et à ce sujet ouvrons une parenthèse. En Allemagne — comme nous le verrons ailleurs — l'utilité sociale de la religion, jugée indispensable pour le peuple, sert de principe à l'enseignement religieux comme à la philosophie. L'instruction morale du peuple, dit un philosophe [38], est « la couronne de toutes les sciences »; dès lors, le même philosophe, Johann Snell, admire dans Socrate une sorte de théologien habile, un « maître de morale populaire ». De même Jésus aurait enseigné que « la Morale populaire doit être notre premier souci, si nous voulons être d'utiles éducateurs ». — Or, en outre, la philosophie allemande soumet la religion à l'argument « pratique »; l'éternelle félicité d'une vie future se démontre par un postulat : elle est nécessaire à la morale, alors elle est exigible, céleste récompense qui couronne l'obéissance au devoir. Et, par suite, n'est-il pas évident que la félicité de Jésus fut la juste compensation de son

37. J. G. SCHLOSSER, *Anti-Pope oder Versuch über den Natürlichen Menschen*. Leipzig. 1776, p. 142.

38. Joh. Peter Ludwig SNELL, *Critik der Volksmoral für Prediger nach Kantichen Grundsätzen bearbeitet*. Frankf. und Leipzig, 1793, p. 2-3.

« obéissance à la loi divine »[39] ? Le théologien Jean-Guillaume Schmid[40] va plus loin : c'est le Kantisme lui-même, les principes de la « Raison pratique », qu'il prête au Christ et à ses apôtres, car « les vérités et les principes moraux du système Kantien sont de date immémoriale », ils sont inhérents à l'esprit humain ; et Kant les a seulement révélés. Faut-il s'étonner que Jésus, le suprême éducateur, ait professé les leçons de la « Raison pratique » ? — Singulier exemple de cet évangélisme du siècle, qui se ressuscite des ancêtres et rend l'humanité garante de ses affirmations. Or, qu'est-il, en Allemagne, l'évangile de cette fin de siècle ? un besoin « pratique », une organisation sociale, un intérêt d'Etat. Singulière menace pour l'avenir, si ce Germanisme, imitant son époque, décore son rêve despotique et utilitaire du nom fameux d'Idéal humain.

Jésus, disait-on même, avait été un habile imposteur qui vanta au peuple un imaginaire royaume des cieux, afin de soumettre ce peuple à une sévère morale. Bahrdt[41] ne montrait-il pas Jésus et ses apôtres occupés à duper la foule ? Mais l'apologie du mensonge « utile » à la discipline et à l'Etat trouvera en Allemagne une prodigieuse faveur : la croyance aux miracles, que les historiens veulent infirmer, demeure en tout cas, pour le peuple, une salutaire illusion qui sert les desseins de son instructeur, fonctionnaire en morale. Dès lors, Jésus ne fut-il pas lui-même un « Imposteur » bienfai-

39. D. Gottlob C. STORR'S, *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. Aus dem Lateinischen. Tübingen, 1794, p. 67.

40. J. W. SCHMID, *Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel*. Jena, 1790, p. 38-39.

41. Cf. BAHRDT, *Briefe über die Bibel im Volkston*; et : *Magazin für Religion*. — Cf. Erklarung der theolog. Facultät zu Halle ..., 1785. — Dans : BAHRDT, *Appellation an das Publikum*..., 1785, p. 82.

sant ?... Il traitait les hommes en raison de leurs préjugés, il tirait parti de leurs erreurs [42]. Par « cette conduite avisée », il s'est donné bien souvent l'autorité d'un faiseur de miracles, alors que les choses se passaient de façon « tout à fait ordinaire ». — Le Christ est converti au système des éducateurs prussiens.

La « Science de l'homme » dans les Mystères de la Franc-Maçonnerie.

On réduisait volontiers le christianisme à la psychologie de Jésus, des apôtres ou des prophètes. Les historiens avaient fait des religions l'œuvre de l'homme et de la nature : le savoir universel qui s'en dégageait était une science de l'Homme.

La science de l'homme dans le présent est de même une obligation pour la Maçonnerie. La connaissance particulière des personnes qui l'entourent et demain peut-être seront affiliées, n'est pas de moindre importance que l'évocation de l'humanité à travers les temps. Les contemporains, instructif spectacle, passent sous nos yeux. La Maçonnerie vante l'usage d'une « caractéristique » analogue à celle qui devait tracer les grandes figures de l'histoire religieuse [43]. Mais le sujet, cette fois, est d'une actualité vivante. Les détails abondent, on peut se passionner. Dans la société des « Evergètes », il est permis à chacun de proposer de nouveaux membres ; mais tous les affiliés auront pour chacune des personnes qu'ils désirent recevoir ou exclure, des feuilles particulières, personnelles,

42. Johann Christian Friedrich Eck, *Versuch die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären, oder der Beweis von den Wundern in seiner wahren Gestalt.* Berlin, 1795, p. 315-316.

43. Cf. ci-dessus, chap. II.

qui tiendront état des propos et des actes. Les moindres détails y seront consignés, ceux-là surtout qui révèlent un caractère à son propre insu, lorsque le sujet ne se sent pas observé. Et ces psychologues ne manqueront point d'éléments, puisque toutes nos actions et tous nos jugements sont des indications sur nous-mêmes [44].

Ainsi l'usage des fiches individuelles se recommande pour la science de l'Homme [45]. L'étude des physionomies, par exemple, sert à deviner les âmes. Ces instructions font partie des « statuts généraux de l'ordre », dans l' « Union des Evergètes » de Silésie [46]. Le Frère qui proposait un récipiendaire avait mission de le surveiller. Il lui faisait esquisser sa propre « caractéristique ». Il désignait quelques personnes à la sagacité de son observation. Enfin l'on établissait une « table » instructive dont le schéma prévoyait maint détail : on interrogeait sur ses capacités, ses relations, son état de fortune, ses penchants, sa mine et ses manières, sa passion prédominante, ses croyances et les services qu'il pouvait rendre. — L' « Ordre des amis invisibles » [47] réclamait au sujet du candidat certaines fiches qu'on le priait parfois de rédiger lui-même. — Parmi quelques papiers découverts en 1786, pendant une perquisition, chez un ancien conseiller aulique, à Landshut, on lit [48] un curieux tableau composé par un candidat qui se fit recevoir parmi les « Illuminés ». Il déclare n'avoir qu'un ami ; puis il passe

44. *Actenmässige Aufschlüsse über den Bund der Evergeten in Schlesien*. Hrsgg. von J. A. FESSLER. Freyberg, 1804, p. 57.
45. *Id.*, p. 57-60.
46. *Id.*, p. 26-27.
47. Cf. J. J. Ch. BODE Heft C. Nr. 4. *Die Geheime Schule*. Weimar, 1788.
48. « *Einige Originalschriften des Illuminatenordens* », trouvés chez le conseiller Zwack, les 11 et 12 octobre 1786, à Landshut.

à ses parents, et les caractérise : son père a pour particularités essentielles un tempérament emporté et l'amour de la vie de soldat. Sa mère, coupable de quelque avarice, est active ménagère. Dans leur vieillesse, ils inclinent à l'égoïsme, ils aiment le confortable et leurs aises. Ils sont amis du vieux temps. Ils ont un peu d'entêtement ; ils tiennent aux résolutions qu'ils ont prises ; ils n'oublient pas volontiers leurs aversions.

L'« Illuminisme »[49] est exigeant et méthodique : il divise le travail. Le chapitre de la « Personne » est fort étendu : après le nom du récipiendaire, son âge, la désignation de son lieu d'origine, il passe au signalement individuel : est-il gras, est-il maigre, ou bien « entre les deux » ? Est-il élancé ou mal fait ? A-t-il des infirmités ? Est-il borgne, sourd, bègue, contrefait, boiteux, bossu, déjeté, louche ? A-t-il le teint pâle ou haut en couleur ? Quand il parle, regarde-t-il les gens avec bonne humeur et de franche façon, ou bien montre-t-il de la gêne ? Est-il incapable de soutenir le regard ? Et quelle est l'expression de ses yeux ? vive, pénétrante, « dolente, enamourée » ? A-t-il les yeux enfoncés dans la tête ou proéminents ? Lorsqu'il plisse le front, est-ce en lignes horizontales ou perpendiculaires ? Et sa voix est-elle charmante, enfantine, ou profonde ? chantante, assourdissante, ou suave ? bégayante, aisée, monotone ? Est-il d'apparence distinguée ou vulgaire ? Balance-t-il les mains en marchant ? Et que vaut sa santé ? Nous arrivons à l'éducation : A qui la doit-il ? Fut-il toujours sous les yeux de ses parents ? A-t-il voyagé,

49. Cf. *Der echte Illuminat oder die wahren, unverbesserten Rituale der Illuminaten*, Edessa, 1788. — V. Illuminati II. Klasse II. Der grössere Illuminat (Illuminatus major), p. 150 sqq.

et dans quelles régions ? Mêle-t-il à son langage des termes étrangers ? Quelles sciences lui sont familières ? Aime-t-il les arts ? A-t-il du génie, et quelle en est la nature ? poétique ou philosophique ? Sait-il ciseler, fait-il des boîtes en carton ? Quels sont ses talents ? A-t-il de la présence d'esprit ? Surprend-il par des inspirations pleines de hardiesse ? Où place-t-il son bonheur : dans une vie tranquille, ou dans la gloire, le pouvoir, les plaisirs des sens, la richesse, les sciences, la vérité, la vertu ? Et quelles sont ses habitudes ? Aime-t-il à contredire ? Se dit-il sans cesse mieux renseigné qu'autrui ? Dit-il du mal de la religion ? et des gouvernants ? du clergé ? de la noblesse, de l'armée, des savants, des journalistes ? Et comment se comporte-t-il en amour ? Quel genre de femmes préfère-t-il ? Des femmes de son rang, distinguées, de basse condition, ou la première venue, ou des femmes romanesques ? Est-il jaloux ? Est-il le même pour ses égaux et ses inférieurs ? Est-il un habitué du cabaret ? Est-il ivrogne ? Quelle est sa fortune et sa réputation, et sa religion ? Est-il pratiquant avec mollesse, avec ferveur, est-il superstitieux ? Et sa correspondance, à qui s'adresse-t-elle ? Les réponses sont-elles régulières ? Garde-t-il ses lettres en lieu sûr ? Les laisse-t-il traîner ? Dort-il longtemps, souvent, par plaisir ou paresse, ou par l'effet d'une maladie ? Peut-on l'éveiller sans peine ? Quelle mine fait-il quand on l'éveille subitement ? Parle-t-il dans son sommeil, rêve-t-il, et comment ?

Dans la Maçonnerie, écrit le Frère Ragotzky [50], nous retrouvons « l'Homme », que la vie conventionnelle de tous les jours dérobe à notre vue. Il

50. Karl August RAGOTZKY, *Unterhaltungen für denkende Freimaurer*. Berlin, 1792, p. 28-29

s'agit d'une science de l'Homme, en effet. Mais savoir sert à prévoir, et prévoir à pouvoir. La Maçonnerie, qui est une « science » agissante, étudiait avec un soin minutieux cette « humanité » restreinte dont elle disposait : le milieu maçonnique lui-même était objet d'expérience pratique. Cette connaissance de l'homme en action, cette secrète possession de l'individu et de son vouloir, servait la grande humanité, dont l'initiateur est l'Esotérisme.

Encore un thème de l'époque : rôle de l'Homme, du Prêtre, dans les « Mystères » de l'antiquité ? Sagesse philosophique, ou dissimulation cléricale ?

Dans les théories sur l'Histoire, « l'Homme » était devenu la raison d'être et comme le théâtre des religions.

Les prêtres surtout n'avaient-ils pas été des hommes, plutôt que les ministres inspirés d'en-haut ? Le « problème du prêtre », comme nous pourrions l'appeler, s'offrait aux théoriciens, mais il était surtout un thème accessible aux passions politiques : son intérêt théorique s'effacerait.

Ici encore, l'actualité était servie par les historiens. Or les historiens avaient eu pour maîtres les Apologistes. Ceux-ci en appelaient au témoignage des temps, ils réclamaient à la conscience antique l'aveu des vérités chrétiennes; les prêtres du paganisme avaient vu la « Lumière », et les Mystères en étaient le foyer.

Rappelons-le ici brièvement[51] : il était entendu que les Sages avaient dissimulé leur croyance à la

51. Cf. ci-dessus, chap. Ier

foule. Ce que les philosophes ont connu par leur raison, d'après Abraham Roger, ils ne pouvaient le révéler, « par crainte du vulgaire » [52]. — La duplicité des prêtres antiques devenait un thème familier aux historiens chrétiens. Parlant des « philosophes indiens », l'abbé Mignot s'exprime ainsi [53] : « Leur enseignement public ne s'accordait pas avec leurs sentiments particuliers; c'est pour cela qu'ils exigeaient un secret inviolable de tous leurs disciples, qu'ils ne communiquaient leur doctrine qu'avec précaution, à ceux qu'ils avaient longtemps éprouvés ». Les prêtres et philosophes égyptiens en usaient de même; les philosophes des autres nations dissimulaient ainsi à l'égard du vulgaire. — L'abbé Le Batteux [54] voit les prêtres anciens riant en secret, « comme les haruspices de Rome, de l'imbécile ignorance dont ils étaient les ministres ».

Mais l'irréligion s'accommode à merveille de ces fantaisies sur le rôle du Prêtre. Rejetant le surnaturel, selon la tendance des historiens du siècle, elle explique volontiers de « naturelle » façon non seulement les miracles, mais la croyance aux miracles. Elle propose d'y voir des illusions spontanées ou entretenues par des artifices; les causes physiques, intellectuelles ou morales, se complètent par les causes politiques.

Les doctrines irréligieuses chassaient le mystère des Mystères eux-mêmes. C'est ainsi déjà que les Grecs incrédules y avaient insinué leurs propres philosophies. L'historien Fréret, au XVIIIe siècle,

52. Abraham ROGER, *Offne Thür...*, *op. cit.*, übers. Nürnb., 1663. Vorrede an den günstigen Leser.

53. *Mém. de l'Ac. des Inscr...*, t. XXXI. 2e Mém sur les anc. Philos. de l'Inde, par M. l'abbé MIGNOT, 1761, p. 128-129.

54. *Mém. Ac Inscr...*, t. XXVII. 2e Mém sur le principe actif de l'univers, par M. l'abbé LE BATTEUX, 1756, p. 208.

l'observe avec sagacité [55] : « Lorsque la philosophie eut commencé à diminuer le respect pour la religion commune, les profanes cherchèrent à deviner quels étaient la doctrine secrète et l'objet des cérémonies qu'on pratiquait dans ces mystères ». — Les Epicuriens et ceux qui ne croyaient pas à l'action des dieux sur le monde, prétendaient que l'objet des mystères était de rendre incrédule. Les théoriciens modernes manifestent la même assurance : leurs interprétations « naturelles » ne furent-elles point — à ce qu'ils pensent — le sens ou la clef des antiques mystères, l'enseignement que donnaient les prêtres éclairés ? Nous avons déjà insisté sur ce point. Or le siècle, qui recherche la vérité hors des dogmes, comprend mieux des religions qui n'auraient été miraculeuses que pour le vulgaire ignorant : les commandements divins, la législation rituelle, étaient la trompeuse apparence qui n'avait pas trompé les Sages. Ainsi les religions n'étaient pas seulement « naturelles » et « humaines », pour l'historien, à la manière des illusions et des rêves ; elles étaient « humaines » aussi parce que des hommes avaient peut-être arrangé ces croyances, et en tous cas dominé leur illusoire Merveilleux. — Donc ces prêtres se seraient servis de l'erreur du vulgaire pour lui commander. Le siècle s'insurge contre les faux prophètes, thaumaturges intéressés. « Tout législateur profane qui osa feindre que la Divinité lui avait dicté ses loix, était visiblement un blasphémateur et un traître ; un blasphémateur, puisqu'il calomniait les dieux ; un traître, puisqu'il asservissait sa patrie à ses propres opinions [56] ». Ne

55. *Mém. de l'Ac. des Inscr...*, t. XLVII. Observations générales sur l'origine et l'ancienne Histoire des 1ers habitans de la Grèce, par M. Nicolas FRÉRET, 1746-1747, p. 47.
56. *La Philosophie de l'Histoire*, par feu l'abbé BAZIN. A Utrecht, 1765, p. 274.

s'agit-il que des prêtres antiques ? Les Apologistes, pour leur part, n'avaient pas songé au présent. D'ailleurs, dans le thème de la duplicité, ils voyaient surtout la prescience chrétienne secrètement avouée au sein du paganisme. Mais lorsque des théoriciens irrévérencieux étendaient ce thème à tous les clergés, le danger apparaissait. Des historiens prudents ou religieux restreignirent au passé ou aux pays lointains leurs énonciations scabreuses. La théorie néanmoins restait en faveur. Les esprits « libertins » — comme on eût dit au XVIIe siècle — se plaisaient à dépeindre dans la dissimulation « cléricale » des faux inspirés un type d'humanité constante. Or l'abbé Foucher [57] enseignait lui-même, sans malice, que l'humanité est de tous les temps, et qu'à consulter sa propre conscience on découvre le secret d'un Zoroastre et de ses habiletés. Pour reconstituer, disait-il, le système de Zoroastre, plaçons-nous dans les mêmes circonstances. « Voyons comment nous nous y serions pris, et par quels raisonnemens nous serions parvenus à nous faire illusion d'abord à nous-mêmes, pour séduire plus aisément les autres. Les idées sont de tous les temps... »

La science de « l'Homme » se flattait d'universalité : la conception du Prêtre et de son « imposture » a une égale ambition, comme tout en ce siècle, les manies et les rêves. Charles-Frédéric Bahrdt [58], farouche adversaire des dogmes, et persécuté dans l'Allemagne protestante, généralise pour toute l'histoire ce qu'il a vu dans son pays : « ... Je

57. *Mém. Ac. Inscr...*, t. XXVII. 3e Mém., Système du 2e Zoroastre sur la nature de Dieu..., par M. l'abbé FOUCHER, 1756, p. 338.
58. Carl Friedrich BAHRDT, *Prüfung der Schrift des Hofraths Rönnberg über symbolische Bücher in Beziehung aufs Staatsrecht* In Briefen. Halle, 1791, p. 40-42.

vous le crie aux oreilles... », toute union religieuse que vous trouverez dans le monde « est l'œuvre de prêtres et d'hommes d'Etat, qui l'ont imposée au peuple. Cela, monsieur, est attesté par l'histoire entière... »

Pourtant on distinguait, avec les deux sortes de Mystères, deux sortes de prêtres. Les uns, « ces pontifes de l'antiquité »[59], dont « les cruautés, le fanatisme et les superstitieuses pratiques » laissaient un triste renom, avaient inventé des mystères dénués de sens, pour s'épargner « l'explication de leurs mensonges », forcer « l'homme sensé à se taire, et le vulgaire à s'enthousiasmer pour ce qu'il ne pouvait concevoir ». Mais dans les vrais Mystères[60], chez les divins Philosophes de l'antiquité, l'on devenait « l'ami de tous les hommes » ; et les mauvais pontifes, « ces fourbes détestables », n'étaient pas admis.

Car le siècle, s'il s'éloignait des dogmes, retenait du christianisme cette religion rationnelle, idéal de religieuse sagesse, que les philosophes, nouveaux apologistes, prêtaient à l'histoire. « Tous les grands peuples civilisés, et même les petits », écrivait Voltaire[61], « ont reconnu un Dieu suprême de temps immémorial ». — Une « Raison » spontanément religieuse, qui élève les peuples vers « l'Etre suprême », n'est-ce pas encore le Logos des chrétiens, ressuscité bientôt pour un évangile de Révolution[62] ? On veut qu'elle ait eu naguère ses prêtres-

59. *Origine de la Maçonnerie Adonhiramite ou nouvelles Observations critiques et raisonnées*... Dédiée à Mgr. le duc de Gesvres, par l'auteur du Recueil précieux de la Maçonnerie Adonhiramite. A Hélyopolis, 1787, p. 9 et 51-52.

60. *Id.*, p. 171.

61. VOLTAIRE, Œuvres complètes, t. XXIX. Paris, 1894, *Dieu et les Hommes*, 1769, p. 17.

62. Cf. *Le culte de la Raison — et de l'Etre suprême.*

philosophes : et ne revivaient-ils point dans quelque humanitaire patriarche, fort de la tradition d'une Maçonnerie éternelle [63], et avant-coureur d'une prochaine aurore ? Un laïque sacerdoce résultait des évocations familières au siècle.

Cette situation piquante méritait d'être signalée. L'anticléricalisme prend la forme d'une nouvelle mentalité cléricale. Aussi l'esprit laïque, que dénaturait ainsi le préjugé d'une ésotérique sagesse, et d'une prêtrise intellectuelle parfois inconsciente, se plaisait à distinguer dans l'histoire deux sortes de prêtres : les uns étaient appelés des sages ; et, à l'exemple des apologistes chrétiens, on bénissait leur philosophie inspirée, transmise depuis les Mystères d'autrefois. Mais, d'autre part, on dénommait plutôt prêtres ou pontifes les ministres des religions, lorsqu'on les prenait pour types d'une fourberie cléricale. Si l'on vantait, avec les Apologistes, un mystère qui servait de voile à un ésotérisme « éclairé », ancêtre de la Maçonnerie humanitaire, c'était pour mieux flétrir une autre dissimulation qui n'aurait été qu'imposture politique.

Mais considérons spécialement ce dernier aspect de l'esprit nouveau. Si le dogme est mensonge, les menteurs ne sont-ils pas les clergés qui le propagent? Ils inventent, pour régner, ou pour aider ceux qui règnent ; leur conduite, dès lors, tiendrait donc en ces mots : duplicité par intérêt d'Etat. Or cette théorie extrême d'un siècle sceptique ne serait-elle partout qu'une insulte pour les religions répudiées ? Voici au contraire qu'une réaction religieuse lui suscite des partisans résolus. Nous abordons les destinées particulières de l'Allemagne protestante.

63. Voltaire, le « patriarche » de Ferney, était franc-maçon.

DEUXIÈME PARTIE

La Crise allemande.

CHAPITRE IV

Le Danger d'Irréligion et le Problème politico-religieux.

La politique se trouva intéressée au sort des idées religieuses. Pouvait-on agiter l'Eglise sans émouvoir les Etats ? Les religions n'étaient pas seulement, par leurs clergés, une partie de l'organisation des sociétés ; mais surtout l'on rattachait à leurs enseignements la solution de problèmes étendus. Les dogmes, qui imposent aux esprits certaines « vérités » suprêmes, au sujet de l'origine de toutes choses, courbent par là même les consciences devant les institutions divines. Et l'on peut penser que la conduite des hommes leur est tracée par la foi.

Le XVIII[e] siècle tend à l'irréligion. Un pays qui rejette, avec les croyances, les habitudes sociales qu'il y croit enchaînées, prépare aisément une Révolution. Au contraire la Prusse protestante, envahie par l'esprit nouveau, s'occupe à sauver la religion, afin de sauver l'Etat. Telle sera l'occasion lointaine du mouvement « germanique ». L'Allemagne, invoquant le rôle opportun de la religion — qui maintient l'ordre dans une société — introduit dans la

question religieuse des considérations d'intérêt extérieures aux croyances, à leur excellence ou à leur « vérité » ; à cette date critique, le besoin ou l'intérêt d'Etat s'annonce comme le principe de sa « Culture ».

Nous indiquons ainsi déjà les deux conditions d'une pareille aventure : dégageons-les. 1° La religion est menacée : c'est un effet de l'époque ; et 2° en Prusse un système de réaction s'élabore : il y prendra son originalité. Par suite il se comprendrait mal si nous n'indiquions, dans l'Etat et dans la religion qui réagissent de la sorte, des dispositions particulières. Ainsi nous suivons d'une part un mouvement intellectuel qui s'étend sur l'Europe, et les conséquences particulières qu'en tire la Prusse [1] ; alors nous observons ce milieu spécial tel que l'époque le présente, c'est-à-dire les conditions de la réaction et ses aspects [2]. De là nous passons à la réaction elle-même, aux résolutions théoriques et pratiques qui règlent la marche de cet Etat ou prescrivent une conscience à ses fonctionnaires pendant la période étudiée [3]. Elles sont assez systématiques pour donner à la Prusse une originalité singulière, et assez fortes pour faire l'Allemagne. C'est, en principe, l'effort d'une organisation sociale qui hausse ses exigences à la hauteur d'une « vérité » et d'un idéalisme. Enfin le principe d'Etatisme, qui devient une force mystique, accommode à son gré les tendances générales du siècle. Cette volonté organisatrice fait de ses postulats une « culture », et de son ambition germanique une religion du présent et de l'avenir [4].

1. Cf. ce chapitre IV.
2. Cf. ci-dessous, chap. V.
3. *Id.*, chap. VI et VII.
4. *Id.*, chap. IX.

L'expérience historique et le péril pour les dogmes.

L'idéal intellectuel d'une discipline allemande est issu d'une crise religieuse. Or la première condition de la crise fut une incrédulité dangereuse, ou du moins un scepticisme apparent, nuisible aux dogmes admis. Il a fallu que la religion chancelât pour que, dans l'esprit que nous examinerons ensuite, on voulût la maintenir, avant de la renouveler. Le besoin général d'explication, accru par l'étendue et la diversité des connaissances, élimine la croyance au surnaturel. Les études historiques ont développé le scepticisme. L'Exégèse précise des mots et des dates, élimine des versions et des autorités reçues, enfin, fait l'éternel office de l'expérience vis-à-vis du merveilleux. L'horizon s'étend, et les intentions se précisent : on ramène les religions à la nature, à l'homme, à leur histoire.

Prenons quelques exemples. En Angleterre, Thomas Chubb[5], bien qu'il demeure théiste, n'accepte plus certains mystères : Jésus n'était pas un dieu, mais un homme, un philosophe comme Socrate, mis à mort pour avoir combattu les superstitions. Les fantaisies humoristiques d'un Wollaston[6] sur le Christ et les miracles se rattachent encore à la négation historique du merveilleux. Ailleurs, c'est l'éminence du christianisme qu'on veut effacer, par la comparaison des religions diverses. Le Français Bayle constatait qu'on peut

5. Cf. encore, parmi les Anglais, le déiste Toland, avec son « Christianisme sans mystères » (1696); le philosophe Locke et sa « lettre sur la tolérance »; Antoine Collins, défenseur de l'athéisme, dans un « Discours sur la liberté de penser » (1713).

6. Thomas WOLLASTON, *Ebauche de la Religion naturelle*, 1756. — Cf. VOLTAIRE, *Lettres à S. A. Mgr le Prince de ****. Œuvres complètes, de l'Imprim. de la Société littéraire typographique, t. XLVII, p. 357 sqq.

vivre sans religion. Signalons encore les hardiesses de Boulainvilliers, Maillet, du Marsais, Lamettrie. Fréret, orientaliste érudit, s'attaquait aux affirmations historiques de l'orthodoxie. Le Christ, disait-il, mourut à plus de 50 ans ; il n'était pas né sous Hérode, mais sous le petit roi Jannée, fils d'Hircan ; nos Evangiles, composés plus de 40 ans après l'année où nous mettons la mort de Jésus, furent écrits non pas à Jérusalem, mais à Corinthe, Alexandrie, Ephèse, Thessalonique, Antioche, où abondaient diverses sectes, les Judaïtes, les Galiléens : donc les Evangiles étaient nombreux, et appropriés aux besoins de sociétés diverses. Boulanger, auteur du « Christianisme dévoilé », accumule en son exposé les querelles religieuses et les crimes, pour faire douter de la divine providence.

La libre-pensée, sorte de philosophie raisonneuse qui fait appel à des vraisemblances historiques, est soutenue par les travaux plus sérieux d'exégèse. Pratiqués surtout par des théologiens, ils éveillent le doute au sein de l'Eglise. En Allemagne l'un des instigateurs des études nouvelles, Siegmund-Jakob Baumgarten, érudit en histoire et en philosophie, mais pour sa part exégète médiocre, inspire le souci des connaissances scientifiques à la Faculté de Halle, qu'on accusait de ne s'adonner qu'à la théologie pratique. Baumgarten demeure fidèle à l'ancien dogme pour l'essentiel ; mais ses élèves le dépassent et innovent. Nommons Töllner, Eberhard et Büsching, Semler, Steinbart. A l'effort de ces théologiens réputés, se joint l'œuvre d'Albert Schultens et de ses continuateurs. Schultens, de Leide, enseigne à préciser le sens de mots hébreux, à l'aide des dialectes parents, surtout de l'arabe. Ce progrès est réalisé en Allemagne par l'orientaliste Jean-

David Michaelis. Il sut tirer de l'histoire, de la géographie et des relations de voyage, diverses interprétations ingénieuses de l'Ancien Testament. Il en rénova l'étude, par son enseignement non moins que par ses écrits [7].

A son tour, l'Exégèse du Nouveau Testament était rénovée en Allemagne par Jean-Auguste Ernesti. Il remplaçait par l'interprétation grammaticale et historique les explications fondées sur la tradition. Il fit peu de changements dans le système théologique : il rejeta seulement quelques arguments surannés. Mais ses principes herméneutiques se développèrent avec Zachariä, Teller, Koppe, Nösselt. Et l'on voulut épurer la théologie des dogmes qui avaient cessé de paraître authentiques. Semler complète Ernesti : il use moins de la philologie ; mais il affermit ce principe, que les livres de la Bible s'expliquent par les idées et les besoins de leur époque. Et le dogme tendit encore à se restreindre... Même on se permit d'assez libres jugements sur les documents sacrés du christianisme. Quel ne fut point le désarroi, quand Abraham Teller publia son « manuel de la foi chrétienne »! Non content de s'exprimer sur plusieurs articles avec une liberté suspecte, il avait disposé son ouvrage d'après l'exemple de Samuel Crell, un Socinien fameux. Le « dictionnaire » du même Teller présenta une foule d'explications peu répandues, qui infirmaient des propositions admises par les théologiens ; et il eut grand succès. Spalding, exposant la mission et l'utilité du saint ministère, entreprit de rabaisser certains dogmes. Reimarus, un disciple de Wolf,

7. D'après : *Beiträge zur Philos. und Gesch. der Religion und Sittenlehre*... (Hrsgg. von Staudlin), 4. Bd. Lubeck. 1798. I. p. 1 sqq.

philosopha sur la « religion naturelle »[8]. Notons aussi Eberhard, qui dans son apologie de Socrate s'attaqua au péché originel, à la conversion par la grâce, à la Trinité, à l'éternité des peines futures. A la même époque un Steinbart évinçait l'ancien dogmatisme au profit d'un nouveau système, fondé sur la philosophie plutôt que sur une exacte exégèse.

Les protestants naguère se plaisaient à montrer leur accord avec les pères de l'Eglise et les conciles. Gottfried Arnold prit le parti des adversaires de cette orthodoxie ; les hérétiques parurent moins hérétiques ; et les maîtres de l'antiquité chrétienne furent moins vénérés. Mosheim, dont les ouvrages firent époque, exposa combien les passions humaines et les circonstances avaient eu de part à l'établissement des articles de foi. Il s'attachait à l'histoire des hérésies. Et Semler écrivait à Auguste-Frédéric Sack, en 1773[9] : « J'en suis maintenant au XIIe siècle, dans l'histoire ecclésiastique de l'Allemagne », et « je prie Dieu que cette lecture dispose les cœurs à la liberté de jugement, afin qu'on épargne au monde les atrocités fanatiques d'une intentionnelle cruauté ». « O les dignes hérétiques ! Ils sont les uniques sauveurs de la raison chrétienne ».

Si l'Exégèse fait déjà sentir combien l'authenticité d'une Création en quelques jours est peu défendable, comment l'historien, écrit Eichhorn[10], accepterait-il l'illusion de ce dogme ? Puisque les

8. Les « Fragments de Wolfenbüttel » publiés après sa mort, sans le nom de l'auteur, donnèrent lieu à la polémique fameuse de Lessing contre Goeze, pasteur orthodoxe.

9. A. F. W. SACK, *Lebensbeschreibung*.... Hrsgg. von dessen Sohne Fr. S. G. Sack, 1. Bd., p. 206-207.

10. (Hrsgg. von Eichhorn), *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur*, 4. Theil. Leipzig, 1779. — *V. Urgeschichte*. Ein Versuch, I. Theil, p. 143-146.

rapports du soleil avec notre planète n'étaient pas encore organisés comme ils le sont, nous ne saurions compter par journées, et admettre, pour cette période ancienne, pareille unité de mesure qui ne se conçoit que plus tard. Le premier chapitre de Moïse ne doit point s'entendre à la lettre. Serait-il possible que Dieu eût réellement parlé ? réellement contemplé son ouvrage ? nommé les choses par leurs noms ? Gabler sera d'avis que Moïse n'est pas l'auteur de ce document. Paulus ne verra dans ce récit qu'un mythe philosophique ; et Less, une histoire poétisée. Bahrdt publiait en 1770 et 1771 ses « lettres sur la théologie systématique, pour l'avancement de la tolérance », et, dans une circulaire aux théologiens allemands, il invoquait l'extension moderne des connaissances, pour prouver qu'on croyait trop de choses. Mendelssohn, Reimar, Sulzel, Engel, accommodent les idées du jour à la portée d'un public nombreux. Teller et Semler, au rapport de Jacobi [11], projetaient d'améliorer le dogme en élaguant la croyance aux miracles, à l'influence directe de Dieu. « Les miracles accomplis par le Christ et ses disciples », assure Lessing [12], « étaient l'échafaudage et non l'édifice. L'échafaudage se démolit, dès que l'édifice est achevé ». « Certes, s'il en est ainsi, que deviennent toutes les preuves historiques de la vérité de la religion chrétienne ? — Ce qu'elles voudront ».

11. Joh. Fr. JACOBI, *Nähere Entdeckung eines neuen Lehr-Gebäudes der Religion, nebst einer Prüfung desselben*. Zelle, 1773.

12. LESSING-*Werke*, 16. Theil., Theologische Schriften. Hrsgg. von Christion Gross. Berlin. — Gustav Hempel, *Eine Duplik*, 1778. Braunschweig, p. 34.

L'Irréligion envahissante, ou le péril pour l'Église.

Il se peut qu'aux raisons chancelantes on en substitue de plus opportunes, et que les arguments « pratiques » ou « moraux » de l'Etatisme restaurent une religion ébranlée ; peut-être aussi cette réaction de « libéraux » ravivera-t-elle un jour, logiquement, l'orthodoxie sommeillante : toujours est-il qu'en ce début de la crise, qu'ici nous examinons, le fondement traditionnel des croyances menace ruine.

La liberté de la presse, passant de la Prusse aux autres Etats allemands, favorisait l'expansion des écrits novateurs. La « Bibliothèque allemande universelle », fondée en 1765, fut le rendez-vous de théologiens érudits, et le tribunal suprême sur toute l'agitation intellectuelle. L'orthodoxe Jean-Auguste Starck [13], qui passera en revue, dans un livre rétrospectif, quelques « coryphées » de l'école des « lumières », s'arrête à la personnalité de Semler, professeur de théologie à Halle. Or, dit-il, on ne saurait penser à lui sans se rappeler les justes propos de Heinzemann, dans son « appel à ma nation » : les théologiens furent les plus zélés instruments de la « Bibliothèque universelle »; leurs « radotages » tendaient à rendre suspecte la divinité du Christ, amoindrir la foi en la Bible en même temps que l'autorité de la discipline ecclésiastique, et encourager les affirmations intempérantes de l'esprit nouveau. Déjà en 1767, Jean-Félix Hess [14] voyait l'irréligion de tous côtés, et il la signalait comme un péril. « Une certaine espèce d'érudition

13. HEINZEMANN, *Apell an meine Nation*, p. 492. Cité par J. A. von STARCK, *Der Triumph der Philosophie im XVIII. Jahrhundert*, 1803. Germantown, 2. Theil, p. 69.

14. J. F. HESS, *Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten*, 1767, p. 37-38.

et de lecture », écrivait-il, « se répand assez généralement ; des romans, des dictionnaires, des recueils de poésies, et autres écrits de ce genre, qui sont arrangés spécialement pour des lecteurs débutants, prêchent la pire impiété. Et l'on rencontre déjà parmi les hommes de la plus basse condition une foule de sceptiques et d'impies. Les armées, les milieux ouvriers, ont subi la contagion, et cette épidémie sera propagée de là en tous lieux. Nos hommes du peuple ne tarderont pas à rapporter au foyer, au retour de leurs voyages, ce poison des âmes, qui causera la perte d'autres âmes qui ne sont pas prémunies. Nos pasteurs, qui ne prennent point garde à ce péril, verront bientôt le mal autour d'eux, dans leurs villages et leurs petites villes ». C'était le début de la crise.

Gottfried Less écrira en 1784 que depuis quinze années la situation religieuse en Allemagne s'est singulièrement modifiée. On a commencé par de louables recherches d'érudition, mais pour s'égarer dans la suite. On a poussé la négation des miracles divins jusqu'au désaveu de toute religion. Des femmes et des hommes, en grand nombre, sont devenus athées. Les représentants de l'Eglise, Less le remarque aussi, ont attribué aux grands personnages de l'antiquité grecque et romaine une pure et parfaite religion naturelle. L'Histoire, éclairant les écrits de l'Ancien Testament, a éveillé le scepticisme d'un Voltaire et même de chrétiens fervents [15]. Nous lisons dans les mémoires d'Auguste-Frédéric Sack, qui fut « premier-prédicateur » de la cour de Prusse, que le roi Frédéric-Guillaume Ier, l'ayant appelé à

15. Gottfried Less. *Ueber die Religion. Ihre Geschichte, Wahl, und Bestätigung* in 3 Theilen. Gottingen, 1784, I. Theil, Vorrede, p. 3-5.

Berlin pour lui donner la succession du conseiller ecclésiastique Woltenius, lui fit cette déclaration cavalière, en présence de Jablonski et de Reinbeck : « Tenez-vous en de préférence au Nouveau Testament ; et je vais vous dire ce qui est l'essentiel en religion : craindre Dieu et aimer Jésus-Christ, et faire le bien ; tout le reste, c'est... » « Ici », ajoute l'auteur des Mémoires, le fils de Sack, « le roi laissa échapper une expression un peu forte, tout à fait étrangère au langage théologique, et je ne puis la répéter »[16].

Chaque année Sack faisait une cure de quelques semaines dans un jardin des environs de Berlin, ou chez un de ses amis à la campagne, ou bien à Pyrmont. Il y fréquentait d'autres « libéraux », Spalding, Jérusalem, Klopstock, Semler. Ils s'entretenaient de leurs communs espoirs : en 1770, s'étant rendu aux eaux, il rencontra Rautenberg, Jérusalem, Semler, Spalding, Ebert, et « d'autres hommes sages et bons », dit son biographe. Les relations étaient intimes et cordiales ; et les principes s'accordaient. On voulut voir dans ces franches réunions l'indice « d'intentions dangereuses »[17]. Quoi qu'il en soit, Sack répudiait tous les systèmes de théologie ; et ses écrits faisaient le procès de maint article qui passait encore pour une « sainte et irréfragable vérité ». « Autorité des hommes, livres Symboliques, décrets des conciles et condamnations portées par l'Eglise, tout cela avait peu de prix à ses yeux » ; l'orthodoxie, pensait-il, n'était d'ordinaire que « l'œuvre d'une philosophie à la mode, ou bien des circonstances politiques ».

16. A. Fr. W. SACK. *Lebensbeschreibung*... Hrsgg. von dessen Sohne Fr. S. G. Sack, 1 Bd. Berlin, 1789, p. 45-46.
17. *Id.*, p. 91-95.

Dans l'Allemagne protestante, le « Naturalisme » est installé au sein du clergé. « Le parti orthodoxe est de beaucoup le plus faible »: la majorité est « éclairée, libre-penseuse »[18]. Déjà plusieurs chrétiens, lisons-nous, ont émis le vœu qu'une Eglise de religion « naturelle » fût instituée en quelque lieu. « Est-il étonnant que des esprits clairs et des cœurs vraiment généreux aient perçu les faiblesses, le ridicule, l'ignominie, l'immoralité du système ordinaire, et s'y soient arrachés, pour se contenter de la religion que la raison la plus élevée peut juger digne de Dieu ? Loin de prétendre à des révélations particulières, ni d'exiger la croyance aux miracles ou en quelque divinité nationale, leur religion est le résultat de la réflexion la plus sérieuse et la moins partiale »[19].

Cette agitation avait inquiété l'Eglise. L'impiété envers la sainte Ecriture se répandit[20] « assez vite et bien plus loin qu'on ne pensait. Tout le pouvoir de la hiérarchie ne suffisait plus à enrayer le mal... L'irréligion s'attaquait à la hiérarchie elle-même, avec les sarcasmes les plus amers. Elle entraînait le plus effroyable athéisme, la plus répugnante corruption ». Il était à prévoir — continue de Marées — que la campagne méthodiquement poursuivie par la « Bibliothèque allemande universelle », d'abord contre le dogme et les livres Symboliques, puis contre toutes les particularités de l'Eglise — non seulement protestante, mais chrétienne — ne visait « qu'à un Naturalisme, ou, comme on s'exprime

18. *Berlinische Monatsschrift*. Hrsgg. von F. Gedike und Biester, 3. Bd., Marz 1784. — 11. Bd. *Ueber Berlin*. Von einem Fremden, p. 278.

19. *Id.*, p. 271-274.

20. S. L. E. DE MARÉES. *Briefe über die neuen Wächter der protestantischen Kirche*, 1. Heft 1786. Leipzig, p. 9-11.

actuellement, une religion de la pure Raison ». Aussi Hamann avait-il nommé Nicolaï « le Néhémie du nouvel édifice, du temple des déistes ». Les théologiens protestants s'en prenaient tour à tour à chacun des articles fondamentaux du dogme ; de Marées se plaint qu'ils ne respectent rien, depuis le Créateur de la terre et du ciel « jusqu'à la Résurrection de la chair », et qu'ils « partent en guerre contre les dix commandements ». Enfin ils déclarent que tout le système protestant est une « imbécillité ». Ils triomphent par d'insolentes déclarations, et proposent la « pure religion naturelle de la Raison, qui prendrait la place non seulement du christianisme, mais de toutes les autres religions — sans tarder, comme ils l'espèrent ».

Une secte libre-penseuse [21] comptait parmi ses membres Sœmmering, conseiller aulique et professeur de médecine, un autre conseiller, von Haupt, tous deux à Mayence ; à Magdebourg Hermès, candidat en théologie ; Kleuker, recteur du « Gymnase » d'Osnabrück ; le pasteur Hermès, à Quedlinburg. Le but de l'Union était « le bien de l'humanité » [22] : on le réalisait par la propagation des « lumières », le « détrônement du fanatisme » et du « despotisme moral ». Le plan secret des opérations était arrêté : aussitôt quelques hommes « éprouvés » se mettaient en route, armés de pleins pouvoirs ; des membres assermentés se constituaient dans les villes ; les Loges fondaient à leur tour, chacune dans son entourage, une société de lecture ; le libraire du lieu, s'il consentait, ou bien tout homme capable, en était

21. *Mehr Noten als Text oder die Deutsche Union der 22er, eines neuen geheimen Ordens zum Besten der Menschheit*, par J. J. Ch. BODE. Leipzig, 1789, p. 59.
22. *Id.*, p. 87-90.

institué directeur. — Vers cette époque, au rapport d'un autre contemporain [23], retentissait de divers côtés une clameur d'alarme : le progrès des « lumières » allait dépasser la limite raisonnable ; un pas de plus, et l'on glissait à l'athéisme. — Un anonyme [24], en 1788, fait coïncider le début de la crise d'irréligion avec celui de la guerre de 7 ans : La meilleure époque, sans conteste, fut entre 1740 et cette date ; alors une érudition de bon aloi s'épanouissait dans les académies et les écoles. Les ouvrages du bel esprit « avaient quelque chose de viril ; on n'y trouvait point ce badinage et cette sensiblerie aujourd'hui écœurante ». L'éducation était ce qu'elle doit être pour chaque citoyen de l'Etat. Quant à la religion, « Edelmann, Voltaire et d'autres tentaient contre elle des attaques, il est vrai ; seulement elles étaient trop grossières : les murailles qui l'entouraient n'avaient pas encore de lézardes, elle possédait une garnison de vaillants défenseurs, aucun d'entre eux ne reculait d'un pas ». Leurs voix se sont tues. — Un autre contemporain déclare qu' « il est assez établi » que des adversaires de la foi veulent « extirper » tous les cultes chrétiens [25].

Le péril pour l'État.

La religion n'entraînerait-elle point dans sa chute l'ordre social et l'Etat ? Les craintes furent vives, en Allemagne ; le cri d'alarme se répétait avec angoisse.

23. *Das protestantische Freymaurerklerikat.* Aus den eigenen Schriften und ungedruckten Papieren desselben gezogen. Mit Protokollen, 1788, p. 31.

24. *Ueber die Gränzlinien der Aufklärung.* Berlin, 1788. Im Verlag der Buchhandlung der Konigl. Realschule, p. 71-72.

25. Cf. SEMLER — dans SEILER, *Ueber das Königl. Preuss Religionsedikt vom 9. Julius 1788.* Verschiedene Urtheile mit Anmerkungen. Erlangen, p. 20.

« La religion », déclare Félix Hess [26], « est l'unique moyen de rendre vraiment fermes et durables les principes de la fidélité et de la loyauté générale... Notre politique, nos pactes, nos serments, nos devoirs professionnels, doivent être liés à la religion ». Les pasteurs qui n'usent point de leur pouvoir pour inspirer aux hommes le patriotisme et un juste respect des autorités légitimes, sont traîtres à leur Eglise comme à leur pays ; voilà bien les hérétiques qui devraient trembler sous le glaive de la justice préposée à l'ordre social, « hérétiques qui insultent à Dieu et au roi ».

Aussi Nösselt [27], professeur de théologie à Halle, exhorte-t-il ses étudiants en 1768 à servir la religion par leurs recherches, dans l'intérêt général : « Je serais désireux que vous veuillez bien réfléchir à ce qui suit. Dans notre organisation sociale la religion est d'un très grand poids. Elle est sanctionnée par des lois publiques ; c'est d'elle que dépend notre culte public, l'organisation des écoles, qui ont une influence si importante sur la formation des hommes et des citoyens ; le serment, qui est un moyen d'assurer la fidélité des sujets envers leurs supérieurs, de découvrir l'innocence et de punir les malfaiteurs cachés ». — Steinbart [28], pasteur à Züllichau, assure également, en 1770, que « seule » la religion « peut donner aux prescriptions de la conscience l'appoint d'une autorité supérieure, et les dérober aux dispositions arbitraires du bon plaisir humain ».

26. Joh. Felix HESS, *Prüfung...*, 1767, p. 112-113.
27. Joh. Aug. NÖSSELT, *Zuschrift an die... Studierende über die allgemeine Nothwendigkeit die Religion zu untersuchen, und die Vortheile die diese von Ihnen insbesondere erwarten kann*. Ecrit à Halle, 1768, p. 25 et 30.
28. G. S. STEINBART, *Prüfung der Bewegungsgründe zur Tugend nach dem Grundsatz der Selbstliebe*. Berlin, 1770, p. 34.

Il s'agit d'un relèvement national. En même temps que l'Eglise, le pays est en danger. Frédéric-Gabriel Resewitz [29], en 1777, émet plusieurs accusations contre l'enseignement public. L'éducation, dit-il, a perdu sa base générale. « La force puissante de la religion n'a plus que peu d'influence... L'amour de la patrie et l'esprit public vivent maintenant beaucoup dans les écrits, mais vivaient jadis davantage dans les cœurs ». La foi des bons chrétiens [30] « contribue à la plus durable félicité de chacun, et, par suite, de toutes les nations et de tous les peuples. Ainsi l'on enseigne à chacun à exercer chrétiennement son état ; à être prince, soldat, civil... ouvrier ou cultivateur chrétiennement... Avec cette doctrine fleurit le bonheur de chaque maison individuellement, ainsi que de l'Etat ». — Le philosophe Jean-Georges Feder [31] pense qu'il est de « l'habileté d'un gouvernant », de maintenir l'autorité religieuse. « Il voit combien sa propre politique y est intéressée... Il cherche à faire entrer le clergé dans ses sages intentions qui visent l'avantage véritable de la religion et de l'Etat... afin de faire exécuter par son moyen ce qu'il ne pourrait pas effectuer sans intermédiaire avec un égal succès ». — Dœderlein [32], dans sa « Bibliothèque théologique », ne tient pas un autre langage : « Qu'est-ce qui donnera à tous les membres (d'une société) le zèle, l'activité,

29. Hrsgg. von Fr. G. RESEWITZ. *Gedanken, Vorschläge und Wünsche zur Verbesserung der öffentlichen Erziehung*. Berlin und Stettin, 1777, 1. Bd., 1. Stück, p. 20-22.

30. *Id.*, 4. Stück, 1778, p. 96.

31. J. G. H. FEDER, *Grundlehren zur Kenntniss des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze des Rechtverhaltens*. Göttingen, 1782, p. 188-189.

32. *Versuche über Religion und Dogmatik zur Beförderung einer rechtmassigen christlichen Freyheit*. 1. Bd., Halle, bey Joh. Jacob Gebauer, 1783. — 2 Bd., 1784. Résumé ici par J. C. DÖDERLEIN, dans sa *Theologische Bibliothek*, 3. Bd., 3. St. Leipzig, 1784, p. 187.

la loyauté dans le service de l'Etat, si ce n'est la religion ? » — Puisque « la doctrine du Christ », écrit le théologien Sack, fait voir expressément dans l'autorité sociale l'effet d'un ordre divin, « par là même elle transforme les devoirs des sujets en devoirs religieux, et leur impose ainsi une obligation bien plus forte et plus juste, en sorte que toute désobéissance et toute rébellion contre la constitution de la chose publique devient une désobéissance et une rébellion contre Dieu lui-même. Quiconque s'élève contre l'autorité, se dresse contre l'ordre établi par Dieu ; or ceux qui se rebellent, seront frappés d'un jugement. C'est uniquement de cette façon que l'obéissance et la fidélité envers le souverain peuvent devenir une question de conscience. Or la conscience délimite nos devoirs, bien plus sûrement que toute loi humaine et toute violence extérieure, de façon si étroite et si ferme, qu'en aucun cas ces barrières ne peuvent être rompues » [33].

Peu avant la Révolution française, en 1787, Less [34], professeur de théologie à Goettingue, insistait sur l'incrédulité croissante et menaçante. « Parvenu près du terme de mon voyage à travers la vie, je vois des Révolutions qui se fomentent et qui déjà éclatent ; Dieu sait combien de tristes et d'effroyables conséquences elles entraîneront à leur suite ! Une foule d'hommes qui sont nés et ont grandi dans le sein du christianisme ont pris à tâche ... de le saper ; et, sous le nom glorieux et magnifique de *religion rationnelle*, de répandre des

33. *Betrachtungen über den Einfluss der christlichen Religion auf Moralität und bürgerliche Wohlfahrt*. Dans : A. F. W. SACK-Lebensbeschreibung... Hrsgg. von dessen Sohne F. S. G. Sack, 2 Bd. Berlin, 1789, p. 108-109.

34. Gottfried LESS. *Handbuch der christlichen Moral und der Allgemeinen Lebens-Theologie...*, 3. verm. Ausg. Göttingen, 1787. — Avant-propos de la 3e édition. Göttingen, 25 juin 1787.

théories qui font de leurs lubies les oracles de la saine Raison, et de leurs passions coupables, des règles de morale ». Leur succès est assez inquiétant pour qu'on voie des gouvernants obligés de se plaindre de l'athéisme et de l'immoralité, dans leurs édits et leurs lois ; lui-même « l'homme du commun lit dans les écrits allemands les ardentes exhortations des princes qui veulent supprimer le christianisme... Et déjà dans des petites villes et dans des sociétés de la bourgeoisie on observe un des plus hideux spectacles : des femmes qui persiflent la Bible, la religion et Dieu ! »

Le souci d'une Discipline sociale parmi les besognes de l'esprit, ou les origines de l'éducation nationale en Allemagne.

Les théories que nous étudions concernent des vérités ou des croyances, elles demeurent intellectuelles, comme toutes les théories précédemment exposées ; les sujets qu'elles touchent sont matière d'enseignement. Mais leur utilité pratique passe au premier plan ; ici, en Allemagne, elles s'émettent et circulent dans un milieu d'organisateurs, chargés d'officielles missions : théologiens protestants ou philosophes, professeurs, — prêtres d'un Etat, pourrait-on penser.

Moïse Mendelssohn [35], en 1760, critiquant la « Bibliothèque philosophique de Iéna », publiée sous la direction du conseiller aulique Daries, signale avec humour dès cette époque, la religieuse vénération qui entoure le Professeur. « Un professeur est

35. *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften.* Nach den Originaldrucken hrsgg. von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn, 4. Bdes 2. Abthlg. Leipzig, 1844. — *M. Mendelssohn's Antheil an den Briefen, die neueste Litteratur betreffend.* Aus dem VI. Theil. Den 16. April 1760, p. 60-61.

pour eux quasiment un petit roi. Ont-ils à rendre compte d'un de ses écrits ? Voici les termes : le célèbre auteur s'est acquis de nouveau des titres éminents à la reconnaissance du monde, par ce nouvel effort : monsieur le Professeur prouve, monsieur le Professeur poursuit ». Un certain Müller répond-il au professeur Polz ? « On croirait qu'il se tient devant lui et fait une profonde révérence après chaque période. " Notre Revue a eu le bonheur " — tel est son exorde — " de recevoir de votre seigneurie une lettre importante et profonde qui ne lui fait pas médiocrement honneur. Nous nous reconnaissons très obligés par cette bienveillante attention de votre seigneurie, et nous nous engageons à vous payer de retour par tous les services possibles ". Sur ce ton monsieur Müller aligne 5 pages de compliments. Que doit penser de nous un étranger, lorsqu'un tel écrit lui tombe entre les mains ? »

En un pays où le « savoir sacré » est en haut honneur, où tant de théologiens sont professeurs, les professeurs ne sont-ils pas un peu les hommes de Dieu ? Elle peut s'imaginer en tête de la science, cette théologie allemande hantée de la gloire de Luther : et n'est-elle point capable aussi de fonder les Etats, cette religion qui organisa la force des princes contre l'ennemi catholique et l'étranger ? Sa morale, soucieuse d'organisation pratique, est comme la discipline nécessaire qui cherche des résultats tangibles. La Philosophie couronne ce religieux assemblage de savoir et d'utilité : appropriée à la tendance naturelle d'un esprit spéculatif et aisément mystique, elle se prend sans peine pour une « science sacrée », digne des anciens âges. La philosophie allemande du XVIII[e] siècle, nous le verrons, ne sera pas distincte du mouvement théolo-

gique. Le Théologien et le Philosophe, qui ne sont souvent qu'un même personnage, feront l'Allemagne.

Comme le clergé, organisateur d'une vie sociale et politique, le savant n'est pas étranger à la destinée de l'Etat. Le labeur intellectuel, même lorsqu'il semble désintéressé de l'action, s'y ramène en vérité. Stäudlin[36], dans un livre qui glorifie Kant, dira que la métaphysique d'un « solitaire » est plus voisine de l'enseignement public, qu'on ne serait tenté de l'admettre. « On ne le croirait pas, si ce n'était attesté par l'histoire : mais le savant solitaire, retiré, qui met par écrit ses spéculations dans son cabinet silencieux, et paraît être dans la machine de l'Etat un rouage inerte, insignifiant, prépare souvent, sans le soupçonner, les plus importantes révolutions... La métaphysique n'est pas si éloignée du sens commun et des idées dont il s'occupe, qu'on se le représente habituellement ». Les « spéculations » du solitaire « passent peu à peu dans les écoles, dans les livres populaires, dans les conférences publiques, dans les entretiens journaliers, y sont déformées ou continuent à mûrir ».

L'influence morale ou pratique des plus savantes théories est le motif invoqué pour les soumettre à la surveillance. Quelle est donc, en Allemagne, cette « Science » dont s'inquiètent les pouvoirs établis, et qui peut, négligée ou florissante, défaire ou maintenir les Etats ? Ne nous étonnons plus, puisqu'il s'agit d'une Philosophie religieuse, sorte de théologie supérieure.

36. D. Carl Friedrich STÄUDLIN, Professeur de théologie à Göttingen. *Geschichte und Geist des skepticismus*... Leipzig, 1794, I Bd., p. 121-123

Le savant professeur, occupé de questions brûlantes pour l'Etat, n'autoriserait point le scepticisme sans que l'ordre social fût menacé des pires excès. « Si la vertu de la messe devient douteuse à leurs yeux, douteuses seront aussi la providence et l'existence de Dieu. L'autorité des prêtres baissera ; et le germe d'une corruption sans borne, de la destruction de l'esprit public, de la décadence et de désordres sociaux, mûrira de plus en plus ».

Herder, de son côté, déclarait que la mauvaise Science est celle qui opposerait l'esprit de doute à l'esprit de gouvernement. Si à l'action elle substitue l'hésitation, malheur à elle ! « Un scepticisme pusillanime gâte tout. Un dirigeant a vraiment besoin de savoir que... " tout se *discute* "... Belle victoire qu'il se donnerait, à lui et à la science, sur le gouvernement ! — Il vaut mieux, en ce cas, que le dirigeant n'ait pas appris à écrire, et garde seulement une main ferme et solide, pour apprendre à écrire ou combattre au besoin ; plutôt que l'esprit, le coup d'œil et le poignet lui soient maintenant paralysés par sa science, et qu'il ne sache *plus rien* voir en bonne lumière, ni vouloir, ni concevoir »[37].

Le philosophe Stäudlin conclut de même : « Malheur au gouvernant qui est contaminé par cet esprit » de « plat scepticisme », et « malheur au pays qui obéit à son sceptre ! »[38] « Le scepticisme peut... agir sur la société civile. Il y parvient en ébranlant la morale, la religion, en corrompant les sciences et les pouvoirs publics ». — La « science » est affaire d'Etat, parce qu'en vérité elle est confondue à la religion, dans un pays qui fait de la théologie sa

37. HERDER. *Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung*. Berlin, 1780, p. 90.
38. STÄUDLIN, *op. cit.*, p. 124-125.

gloire ; des théologiens, les maîtres de son enseignement ; de l'Eglise, l'organisation de l'Etat lui-même.

Cette intime union de l'idée de discipline avec une Eglise à prétentions scientifiques procède d'un esprit pratique, et volontiers utilitaire même en ses croyances, qui fait comprendre la singulière attention portée par l'Allemagne aux énonciations intellectuelles de ses professeurs, en ce siècle de critique et d'irréligion. Les « vérités » du dogme font et défont les Etats. « Les enseignements engendrent des principes ; et les principes, des actions ; or les actions peuvent devenir utiles ou nuisibles à l'Etat : par suite peut-il être indifférent à l'enseignement public de la religion ? »[39] — Le vrai Philosophe, écrit Rönnberg[40] à la même époque, n'est pas celui qui enfermé dans son bureau s'isolerait dans ses pensées. « Le philosophe qui, avec un esprit réel d'observation, est attentif à ce qui se passe autour de lui ou auprès de lui, qui étudie l'homme d'après ses actes, qui le considère en association avec ses semblables », à celui-là, « l'expérience lui enseigne que tout intellect individuel produit aussi une individuelle façon d'agir, et que, en conséquence, des principes individuels et par suite disparates, en matière de religion et de piété, formeraient un mélange désordonné, qui serait préjudiciable, très préjudiciable, à la sécurité, à la paix, et par là au *bonheur de l'Etat* ». — Le gouvernement assume donc un double contrôle : police des corps, police des âmes ou des volontés. Sachant quel rôle peuvent

39. *Beantwortungen der von der Erziehungsanstalt zu Schnepfenthal aufgegebenen Preisfage ob es recht sey die Erklarungen von Jesu Lehre zu Glaubensartikeln zu machen.* Hrsgg. von C. G. SALZMANN. Leipzig. 1787. *Zwote Beantwortung*, von Herrn M. Gebhard Ulrich BRASTBERGER. p. 179.

40. Jak. Friedrich RÖNNBERG. *Ueber symbolische Bücher im Bezug aufs Staatsrecht*, 2. und verm. Auflage. Rostock, 1790. p. 15-16.

jouer les opinions, il veille à la religion de ses sujets. D'où, pour l'Etat, deux charges qui se complètent : il associe nécessairement, dit Kœppen[41] pour sa part, les devoirs envers Dieu et le souci de la « prospérité politique extérieure » : ces paroles portent la date de l'année 1789.

La leçon d'une époque : la volonté allemande, et la France idéaliste. Déjà on les oppose, en Allemagne.

La France alors est en Révolution. La Prusse réagit. Les études d'Histoire, éducatrices du siècle, affaiblissent les Eglises : les trônes en sont-ils solidaires ? Or les religions, énonce une théorie familière, furent l'œuvre commune des prêtres et des princes, conjurés pour l' « abêtissement » du peuple et intéressés à sa servitude. Le « prêtre imposteur » aurait été l'ami des rois, ou leur maître. Dénoncer les superstitions, c'est donc s'affranchir. La liberté politique et religieuse est le premier idéalisme qui surgit des études d'histoire. Mais tandis qu'en Bavière l' « Illuminisme » révolutionnaire délègue au général Custine des émissaires qui lui offrent Mayence et l'Allemagne du sud, la Prusse oppose aux défections menaçantes son « besoin » politique, et couvre la religion du manteau de l'Etat. Ainsi, le trône et l'autel sont solidaires : en France, la liberté les emporte ; en Allemagne, l'intérêt les affermit.

Pour la Révolution, les « pontifes » et les « tyrans » seront le triste cortège des illusions révo-

41. D. J. Koeppen, *Das Recht der Fürsten, die Religionslehrer auf ein feststehendes Symbol zu verpflichten.* Leipzig, bey Christian Gottlob Hilscher, 1789, p. 35.

lues. La Prusse au contraire, pressentant l'imminente catastrophe, et ne consultant que ses intérêts, impose silence aux vérités. Il ne s'agit de religion que pour l'utilité politique qu'elle peut avoir. En matière intellectuelle ou religieuse, c'est une besogne d'intérêt que d'autres nations ont pu s'épargner de tourner à leur gloire et de proclamer philosophie. Mais en Prusse il faut qu'une telle discipline pratique serve un orgueil national, en s'arrogeant tous les domaines de la pensée. C'est à cette époque d organisation, comme on le verra, que l'Allemagne prétend se définir en face du génie français. Le Germanisme s'est développé autour de cette confusion : pour son besoin « pratique », il s'est fait une « Culture ».

Ici, nous observons les premiers signes de ce nationalisme intellectuel. Il se compare à la France révolutionnaire, comme une conception utilitaire opposée. Il est déjà orgueilleux de lui-même, de sa violence autoritaire. Hanté du renom de la France, qui dans l Allemagne d'alors est prodigieux, et inquiète les gouvernements à cause de notre Révolution grandissante, il ne peut se contenter de ne point la suivre : il l'insultera.

Jean-Jacques Rousseau est un rêveur, et du Marsais un fou furieux[42]. Les *Encyclopédistes*, « et avec eux toute la horde de leurs séides en Allemagne », ne connaissent pas « le monde et les hommes ». « Que les princes et les grands aient tiré à eux, en maint endroit, plus qu'il n'est juste, et plus qu'il n'est utile à leurs sujets, et peut-être à eux-mêmes : soit ! Mais par contre, qu'est-ce que le

42. Joh. Friedr. GILLET, *Beantwortung der Frage : Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn?* Berlin, 1780, p. 5-7

peuple ira maintenant exiger, tenter, et faire... ? D'effroyables Révolutions n'adviendront-elles point dans l'Etat ? L'histoire récente de l'Amérique du Nord ne montre-t-elle pas de quelles scènes effroyables un Etat est le théâtre, lorsqu'il y règne trop de liberté et de lumières? Et les Américains, si leur tranquillité devait être rétablie, et leur vœu satisfait, après quelques sanglantes générations, seraient-ils plus heureux qu'ils ne furent jusqu'en 1775? Il faudrait connaître bien mal la marche des évènements du monde, l'histoire des hommes et des Etats, si l'on voulait répondre à cette question par un " oui "! Mais laissons ici de côté les possibilités de l'avenir, puisque nous pouvons citer pour preuve des faits arrivés! » Rappelons-nous [43] les scènes terribles de la vie religieuse des peuples, en Allemagne, en Bohême, en France, en Pologne... « Conduire le peuple en avant, avec les Encyclopédistes français, plus loin dans la liberté et la pensée, cela est cruel pour le peuple entier et pour chaque individu ». — Seiler [44] écrira que sous Frédéric II « un certain nombre de courtisans frivoles... sont devenus apostats à la foi chrétienne » pour satisfaire à la mode et au « grand roi »: en vérité, ce souverain n'était pas si coupable : il opinait avec Voltaire, mais pratiquement il organisait comme les théologiens de son époque. Nous verrons comment il entendait le libéralisme. L'audace de du Marsais provoquait son indignation [45]. « L'essai sur les préjugés » était une œuvre « très insolente et très inconvenante ». Ainsi pensait Frédéric II, organisateur et roi.

43. Joh. Friedr. GILLET, *id.*, p. 17.
44. Cf. ci-dessous, chap. VI.
45. FRIEDRICH DER ZWEITE, *Gedanken über die Religion*, 2. Aufl., 1792, 17 mai 1770, p. 38.

Herder[46], philosophe et théologien, dénonce les aspirations révolutionnaires, cet « effroyable... mal français ». Diffamer la France, n'est-ce point se donner l'illusion d'une culture supérieure ? Le philosophe Stäudlin[47], qui loue Kant de son œuvre pratique, condamnera le « plat scepticisme » qui sévit en France, où les Encyclopédistes et les Voltaire, et toutes les classes de citoyens, parlèrent de la religion comme d'un sujet où l'on ne peut rien affirmer de certain : et ceci, dit-il, conduisit à la Révolution. L'incrédulité gâte toutes les connaissances humaines, « elle détruit partout et ne construit nulle part ». — Qu'est-ce donc que « construire », en matière intellectuelle et religieuse ? C'est, pour la Prusse de l'époque, servir le « besoin d'Etat ». Quant à la conviction que l'on garde de ces vérités ou de ces croyances, nous avons vu ce qu'il en faut penser : l'exposé de l'ésotérisme Etatiste achèvera de révéler la mentalité des Initiés[48]. — Karl-Anton Mastiaux[49] s'écrie que le « peuple allemand » doit être toujours « un peuple chrétien ». La religion est le plus ferme soutien d'un Etat, elle maintient les peuples[50]. Il fulmine contre « les clameurs des démagogues français », tout autant que contre « les croassements de leurs adeptes allemands »[51]. Chez les Français la connaissance et la force de la religion n'ont pas progressé dans la même mesure que

46. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität.* Anhang, *Die französische Revolution*, 1792. — HERDER, *Sämmtliche Werke.* Hrsgg. von B. Suphan, 18. Bd. Berlin, 1883, p. 313.

47. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skepticismus*... Leipzig, I. Bd., 1794, p. 123-124.

48. Cf. ci-dessous, chap. VI.

49. Karl Anton MASTIAUX, *Versuch über das negative Religionsprincip der Neufranken.* Frankf. und Leipzig, 1796, p. 191.

50. *Id.*, p. 52-53

51. *Id.*, p. 191.

« le reste de la culture de l'intelligence humaine »[52]. « Raison » et croyance sont unies en Allemagne[53]; tandis qu'en France il régnait, dans le domaine religieux, un « haut degré de stupidité »[54]. — Cet amour d'une religion et d'une « culture » éclairées, qu'on revendique pour l'Allemagne, ne va point, d'ailleurs, jusqu'à dire imprudemment la vérité[55]; et, quant aux dirigeants eux-mêmes, si la « science » doit les induire au scepticisme et ainsi nuire à l'Etat, alors — rappelons le mot de Herder — « il vaut mieux que le gouvernant n'ait pas appris à écrire »[56].

Ainsi c'est bien un esprit national que se donnera la Prusse protestante, dans l'atmosphère d'une Révolution contenue. La Prusse est sauvée par ses théologiens et ses philosophes, serviteurs d'une religion d'Etat. Ils réagissent contre les vérités funestes à l'intérêt public, tel qu'ils l'entendent. Mais en même temps, par une ambition inhérente à leur théologie, ils se prennent pour les instruments d'une « science » et les initiateurs d'une « culture ». Là où il ne s'agit que de caporalisme, une organisation intellectuelle s'affirme, et construit l'Etat du présent ou de l'avenir. Il sera aussi « religion » : ne représente-t-il pas l'essentielle raison d'être, pour les « croyances » comme pour les « vérités ». Par sa discipline, il maintient les unes, il refait les autres, en ce XVIIIe siècle finissant. Ebranlé par la crise du

52. Karl Anton MASTIAUX, *op. cit.*, p. 165.
53. *Id.*, p. 191.
54. *Id.*, p. 165.
55. Cf. ci-dessous, chap. VI, les réponses à la question proposée par l'Académie de Berlin en 1780.
56. Cf. ci-dessus. — Cf. aussi, à propos des jugements sur la Révolution française et sur notre culture, l'introduction de notre répertoire bibliographique : « La France et l'esprit français, jugés par le *Mercure* de Wieland » (Paris, Alcan, 1913).

savoir moderne, il réagit, fait violence, et soumet ce savoir à son ambition. D'abord il oppose ce qu'il veut, à ce qu'on croit ou à ce qu'on pense. En matière de « vérité » religieuse, l'Etat commande.

La théorie du mensonge utile. Classification de divers systèmes qui passent à l'ordre du jour.

Les hommes ne subordonnent les religions à leur volonté, à leurs calculs, que dans la mesure où la foi s'atténue. La liberté qu'on s'arroge à l'égard des croyances est compagne de l'incrédulité.

D'une façon générale — rappelons-le ici — le XVIIIe siècle se plaît à dissocier la conscience religieuse, par une suite spontanée de son scepticisme. Le prêtre lui paraît un adroit politique, qui dispose de l'enseignement selon divers intérêts. On veut que les vérités, en tout temps, aient été voilées d'ésotérisme. Cette manie gagne la pratique : on prend le goût des fictions. Il faut que la lumière se dérobe sous une initiation maçonnique. Le problème de l'Education par une dissimulation sagace passe à l'ordre du jour, en Allemagne. Ici, les visées pratiques du protestantisme, en sa réaction, donnent à ces précautions un intérêt général et un sens utilitaire. Passons en revue diverses formes d'ésotérisme, qui, souvent reprises par des théoriciens du XVIIIe siècle, nous permettront de mieux préciser la forme extrême choisie par les apologistes du « besoin d'Etat », dans la Prusse protestante.

Il s'agit de dissimulation dans des questions d'enseignement, et non de quelque habileté du domaine pratique, parente du Machiavélisme. Tous doivent-ils être instruits selon la vérité ?

Or certaines vérités, a-t-on dit parfois, doivent être dérobées comme des armes dangereuses. Le fondateur de l' « Illuminisme » maçonnique, Adam Weishaupt [57], soutiendra cette opinion : « Que ferait l'enfant avec le couteau, tant qu'il est un enfant ?... Pour la même raison, que feraient avec les vérités » des gens « qui ne les comprennent pas ou ne veulent pas les comprendre ? » Il est à craindre qu'ils n'en abusent... D'ailleurs les vérités ne sont autres, en ce passage, que les « plans » secrets de la Maçonnerie [58]: il faudrait plutôt dire « intentions » que « vérités »; il semble qu'il soit moins question d'un ésotérisme intellectuel que d'une conjuration politique. Weishaupt ajoute en effet : « Il doit donc être permis de cacher des plans avisés. Plus d'un homme d'Etat a éprouvé cette nécessité ». — Un théoricien d'une Maçonnerie opposée, Jean-Auguste Stark [59], reconnaissait également l'utilité d'une prudente réserve dans l'enseignement : ici, les « vérités » ne sont point des « plans » politiques, mais la « théologie », la « science naturelle » et autres sciences. Ainsi le savoir, dit Stark, n'était pas mis à la portée du peuple par les prêtres antiques, et n'était-ce point sagesse, puisque certain savoir est dangereux ?

S'il ne s'agit encore, en ces opinions telles que nous les avons citées, que d'une précaution négative, d'une simple dissimulation, notons qu'elles visent déjà des « vérités », et même les « sciences », comme l'écrit Stark. Et d'autre part l'intérêt inspirateur de prudence est étranger aux considérations intel-

57. Adam WEISHAUPT, *Pythagoras oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungs-Kunst*, 1. Bd., 1. Abschnitt. Frankfurt und Leipzig, 1790, p. 80-81.

58. *Id.*, p. 80.

59. STARK, *Ueber die Alten und Neuen Mysterien*. Berlin, 1782, p. 148.

lectuelles. C'est déjà, en germe, la théorie de l'*utilité* de l'erreur, mais elle n'est point encore positive : elle professe seulement l'ignorance, le silence.

Néanmoins nous sommes loin déjà de ce religieux silence qui, dans une pieuse intention, entoure de mystère certaines « vérités » supérieures, qui sont de leur vrai nom des croyances. Il convient de signaler cette autre espèce de dissimulation qui n'était pas duplicité ; elle se présente toute sincère et respectueuse, et nous la considérons comme telle : car nous n'examinons ici que les opinions exprimées.

Le XVIIIe siècle aussi, en ses hypothèses ou ses systèmes d'ésotérisme, émit parfois cette simple idée, que les mystères étaient destinés à éviter la profanation ; chez les anciens, ils propageaient et conservaient les grandes vérités, les enseignements cachés en leur sein : le respect de ces connaissances portait les initiés à en conserver le secret[60]. Mais ce « savoir » qui ailleurs s'appelle croyance, cette intime ferveur qui ne livre pas sa sainte « vérité », fut moins propre aux modernes raisonneurs du XVIIIe siècle qu'à des âmes religieuses s'abandonnant à Dieu. Il faut opposer ici, à l'ésotérisme calculateur — même s'il reste mystique — la conviction et le langage d'un St Clément d'Alexandrie : « Tout ce qui est sourd et aveugle, et conséquemment tout ce qui n'a ni l'intelligence, ni le regard ferme et pénétrant de l'âme contemplative, qualité que le Seigneur seul peut donner, n'étant pas encore pur, ni digne de la chaste vérité, mais au contraire demeurant étranger aux lois de l'ordre, de l'harmonie, et toujours plongé dans la matière, doit se

60. *Ueber den Zweck des Freymaurerordens*, 2. Aufl. Berlin, 1781, p. 180.

tenir hors du chœur divin, comme on écarte un profane de l'entrée des mystères ».

A ce pieux respect d'une sainte « vérité », qui commande qu'on la dissimule dans son intérêt même, il faut rattacher une autre conception de la vérité supérieure au profane : celle-ci n'est point religieuse, ou elle ne l'est que sans le vouloir. Du moins elle se pare d'un faux-semblant intellectuel. Pour refuser au commun des hommes l'accès d'un prétendu « mystère », elle objecte moins leur impureté morale que l'incompétence foncière de leur esprit. Le « profane » devient le « vulgaire »; et la religieuse pudeur de l'Initié se mue en un mandarinisme dédaigneux. La vérité, dira Hermès[61], doit être tenue en réserve; car « tous les hommes n'ont pas d'égales capacités d'esprit ». Cette forme d'ésotérisme, qui avance un prétexte éducatif et semble ainsi servir la « culture » tout en la dissimulant, séduisait les éducateurs de l'Allemagne. Le mandarinisme, s'il était pur de tout alliage utilitaire, penserait avec une ésotérique conviction : tous les hommes ne sont pas dignes de la vérité. L'erreur leur convient; prêtons-nous à leur erreur. Dans l'intérêt même de la vérité, si l'on peut dire, l'ignorance du profane est une mesure nécessaire : il offenserait la vérité sans la servir; il se nuirait à lui-même : il en chercherait la clarté avec des yeux qui ne voient pas. Aidons à la saine illusion du vulgaire. Ne lui offrant que l'allégorie de la vérité, ne suivons-nous pas la nature ? Elle aussi n'offre qu'un vain songe aux esprits non préparés. Aux seuls initiés elle apparaît dévêtue. On le voit, ce mandarinisme, s'il est

61. Johann August HERMES, *Handbuch der Religion*, 1. Bd., 3. revidirte Auflage. Berlin, 1783, p. 735.

sincère, emprunte l'idée même de la « science » sacrée, et lui doit une vénération quasi mystique du savoir. Aussi l'Occultisme est-il son apanage. Les vérités « supérieures » de l'alchimie et de la magie sont de celles qu'un public profane ne peut ni ne doit entendre. Prenons un exemple. Athanase Kircher, s'exerçant a pénétrer les mystères de l'antique Egypte, y discernait l'art de fabriquer l'or; mais cet art, ajoutait-il, « fut enseveli par les connaisseurs dans un profond silence, afin que le plus mystérieux trésor de la nature ne fût pas révélé au populaire ignorant... » De telles sciences, les plus secrètes entre toutes celles qui contemplent l'édifice du monde sublunaire et subterrestre, sont « justement dérobées à la lecture des indignes, et cachées sous les énigmes hiéroglyphiques »[62]. Ainsi la « vérité » d'initiation messied aux profanes, tant à cause de leur incapacité que pour sa propre éminence. Telle serait la raison sincère de sa dissimulation. Mais il conviendrait de n'y point mêler d'intérêt personnel ou de motif politique. Or les théoriciens de l'Etatisme, qui décorent leur prudence d'un souci intellectuel, révéleront en même temps l'intérêt politique qui les anime.

Mais « en toutes les règles d'habileté exposées jusqu'ici », dit Hermès[63] après une énumération de cette sorte, « il s'est agi uniquement de *retenir la vérité*, et non de la *transgresser réellement* ». Cette dernière audace sera-t-elle permise[64] ? Certes, répond Hermès après quelque hésitation, si nous servons par là les intentions de Dieu. — Ainsi la

62. P. Athanasius KIRCHER, *Ædypus Ægyptiacus*, t. 2, part. 2, class. 10.
63. J. A. HERMES, *op. cit.*, p. 738-739.
64. *Id.*, p. 747.

duperie est préméditée et absoute. Elle ne dérobe pas seulement la connaissance du vrai, elle invente au besoin les erreurs opportunes. Quel motif invoquer ? L'infériorité intellectuelle du profane serait un premier prétexte : le monde a besoin d'erreurs, *mundus vult decipi*. Le mandarinisme mène à l'obscurantisme : la conviction d'une vérité d'initiation conseille d'entretenir ou de produire l'illusion du profane. Un autre prétexte est alors fourni par l'intention de servir une fin supérieure, religieuse comme l'enseignement qu'on donne. Hermès nous a proposé cette excuse.

Mais ces divers prétextes, ravivés par l'incrédulité d'un siècle sceptique, qui cherche volontiers autre chose que « la plus grande gloire de Dieu », sont d'une pureté douteuse, lorsque le premier souci qui les réveille est précisément le désir que cette incrédulité ne se répande point. Le premier phénomène que nous avons observé était la négation progressive du Merveilleux chrétien. En même temps, dans l'Allemagne protestante, un mouvement général se dessine, et tend à substituer aux convictions, dans l'enseignement religieux, une raison extérieure aux croyances : l'intérêt d'Etat. Le calcul humain des prêtres fonctionnaires apparaît comme la forme immédiate de cette dégradation de la conscience religieuse, qui accompagne les progrès de l'irréligion [65].

La situation est définie par l'époque et le lieu. Le siècle apporte le flot qui menace l'Eglise ; or en Allemagne le protestantisme d'Etat réagit. Nous n'avons constaté jusqu'ici que cette volonté, mais pour en définir les données originales. Elle fait intervenir un intérêt étranger au souci de la vérité.

65. Cf. ci-dessus.

Cet intérêt se suffit à lui-même : la ferveur d'une intention religieuse en est absente, puisque la religion, bien loin de fournir la suprême excuse, joue le rôle secondaire d'un instrument : et le but, c'est l'intérêt d'Etat. De plus le problème n'est pas seulement pratique, mais théorique, question de vérité d'enseignement. Ajoutons que la solution n'est point le silence, mais une instruction positive. En outre, elle ne se présente pas comme un conseil discret d'habileté, mais se recommande avec autorité, dans des écrits destinés à un public officiel : la confrérie des initiés dirige un Etat. La théorie est vouée à une application immédiate dans cet Etat ; elle est d'importance vitale, elle passe à l'ordre du jour. Elle y parvient d'autant mieux, que les conseilleurs sont des fonctionnaires et avant tout se considèrent comme tels, qu'ils soient théologiens ou philosophes, professeurs. Le gouvernement, l'Eglise, l'opinion, leur propre conscience, inspirent à ces hommes la conviction d'un tel rôle : ce qui fait que leur œuvre nous représente l'éducation d'un Etat.

Il nous reste à préciser la nature du milieu, ses tendances, et une autre cause de la réaction — non moins pressante pour le protestantisme, que l'irréligion menaçante [66]. Alors, l'importance, les données, et l'originalité du problème étant présentes à notre attention, nous suivrons la formation première de cette conscience qui fera l'Allemagne.

66. Cf. ci-dessous, chap. V.

CHAPITRE V

L'Allemagne protestante et le danger catholique[1].

Quelques vues générales : l'esprit de l'Allemagne protestante et le Germanisme futur.

La nature complexe du protestantisme allemand doit nous expliquer simultanément ces divers éléments du même problème : sous quel mode était-il accessible à l'irréligion du siècle? pourquoi était-il disposé à réagir et à fonder l'Etatisme ? comment, à ces deux tendances, l'une intellectuelle et l'autre politique, s'ajoute un certain mysticisme qui ne les exclut point ? — Cet assemblage, une fois présenté, fera comprendre d'abord la première solution réactionnaire et la mentalité originale qui s'y manifeste[2] ; et ultérieurement, l'édifice mystique qu'y surajoutent les constructeurs de la philosophie et du romantisme. Dans cette seconde partie, l'Etatisme finit par assimiler les tendances diverses que manifestait déjà l'esprit protestant. Et enfin l'Idéalisme général de l'époque, détourné de son sens véritable, collabore à ce rêve d'un Etat futur, que le XIX[e] siècle a seulement développé[3].

Ces vues générales doivent être dégagées de l'ensemble des événements et les dominer, pour l'unité

1. Nous rappelons que notre interprétation de l'Allemagne protestante et du Mysticisme au XVIII[e] siècle, et l'utilisation des textes sur lesquels elle se fonde, enfin notre exposé du « danger catholique », ont pris date en juillet 1911 (cf. Avant-propos, note 1).
2. Cf. ce chapitre et le chap. VI.
3. Cf. chap. VII-IX.

et la netteté de l'exposition. Elles éclaireront la nature du problème religieux en Allemagne, avec sa solution. Elles nous guideront dans le jeu des partis. En même temps, leur vérité apparaîtra.

Intellectuellement, le protestantisme se réclame de la « Raison »[4]. Son rationalisme réagit contre l'abus de la « crédulité » catholique. Il détermine dans les dogmes la part du divin ; il la démontre. Sa « raison » est le moyen d'une croyance préférable. Elle en conçoit de l'orgueil, se vante de sa religion, comme de son œuvre inséparable d'elle-même. En critiquant et démontrant, elle croit suivre une destinée sainte. Il est à craindre qu'un jour cette prétention ne se mêle à toutes ses besognes. Quelle clarté en résultera pour la science? Une « raison » qui se prend pour une autorité religieuse, ne s'élève-t-elle point au-dessus de ses facultés, et n'est-ce pas confusion d'une mission divine et de l'humaine connaissance ? Qui veut faire l'ange fait la bête, dit la sagesse des nations. L'orgueil d'un esprit qui se dépasse lui-même[5] engendre un désordre mystique. Toutes les folies du Germanisme naissant sont ainsi expliquées. Si vous cherchez à faire une religion avec votre raison, vous tombez au mysticisme ; à trouver du « divin » dans l'Histoire et la Science, vous tombez encore au mysticisme. Vous affirmez que plus une chose est humaine, plus elle est divine ; que plus une religion est naturelle, plus elle est surnaturelle[6].

4. En particulier, cette prétention incessante se mêle à la campagne contre le catholicisme, ainsi qu'à l'apologie du germanisme : Cf. ci-dessous ce même chapitre et chap. IX.

5. Cf. KANT : « Le Dieu qui parle par notre propre Raison pratique ». Cf. ci-dessous, chap. VII.

6. Cf. HERDER, qui mène au « Naturalisme » mystique de Schelling.

Ainsi, du « rationalisme » protestant dérivera un mysticisme intellectuel. Dès qu'il passe outre à la distinction de la connaissance et de la foi, il est tenté de voir en lui-même comme une impulsion sacrée, et en la Nature la divinité immanente[7]. Mais à l'origine il n'a point le parti-pris de cette antinomie, que le progrès de l'expérience lui révélera; naïvement, pourrait-on dire, il applique aux dogmes sa critique, selon son rêve d'une croyance « éclairée ». C'est au XVIIIe siècle, profitant de l'expérience moderne, qu'il aperçoit soudain le proche résultat : le savoir conduit aux confins de l'irréligion. Abandonnera-t-il l'ambition d'un « rationalisme » religieux ? C'est alors que la confusion se précise, volontairement cette fois. Le conflit passa comme une crise, d'où sortit une « raison » régénérée. Irréligieuse, elle pouvait être un danger pour l'Etat : celui-ci devait réagir; sur ces entrefaites, la « raison » se réveille religieuse. Sa restauration mystique apporte le salut. Nous revenons dès lors à la prétention traditionnelle du protestantisme : mais la situation est changée. La nouvelle autorité intellectuelle ne se laisse plus guider par l'histoire et par l'expérience de la nature : elle leur prescrit la voie, « a *priori* ». C'est de la foi, dira-t-on : mais le protestantisme veut s'appeler « rationnel »; contre les lumières devenues dangereuses, il fonde une arbitraire croyance qui sera « raison » quand même.

Il se produit ainsi un étrange phénomène : tandis que l'ancien rationalisme — celui de nombreux exégètes et historiens — s'est acheminé, victime de son illusoire ambition, à la négation du dogme, et ne trouve plus pour le maintenir politi-

7. Cf. HERDER.

quement que l'intérêt d'Etat, soudain le protestantisme allemand inaugure un nouveau rationalisme. Celui-ci résume d'abord l'esprit critique développé par le siècle, contre lequel il réagit. Mais en revanche il établit une nouvelle base intellectuelle, le « Pratique ». La religion, rationnellement fausse, sera néanmoins « rationnellement » vraie. Là on finissait par opposer à la religion l'histoire et la simple nature : ici, au contraire, on impose à l'Histoire la religion nécessaire. La « raison pratique » démontre ce qui échappe à la « raison théorique » : distinction fameuse reprise par Fichte, après Kant, et, nous le verrons, par d'autres théoriciens, — théologiens ou philosophes.

L'édifice est sauvé : si le progrès des « Lumières » inquiéta ses gardiens, il n'est plus besoin de recourir à l'autorité politique pour maintenir les anciennes « vérités » et conserver ainsi la morale et l'Etat. Un autre « rationalisme », celui de la « raison pratique », nous sauve du premier ou nous en dispense. Il prétend redonner la foi et pourtant rester une « science »[8]. Il restitue au présent, à l'avenir, cette fameuse religion « éclairée » dont le protestantisme faisait sa gloire. Or il n'est autre qu'un mystique vouloir. Le rationalisme et le mysticisme se sont rejoints.

En même temps, comme son nom l'indique, il soumet l'esprit à certaines « raisons pratiques », où l'Etat trouve son compte. Il est précisément étayé sur ce que l'Allemagne prétend conserver contre le flot de l'irréligion : il ne repose que sur le besoin d'une morale, et il organise un Etat futur qui serait un modèle de discipline.

8. Cf. La « Science » de FICHTE.

Or, cette cité de l'avenir — universelle communauté humaine — n'est autre que le rêve séculaire du mysticisme protestant. La philosophie romantique se rallie à son espoir, et le Germanisme prétendra l'imposer à l'univers. Ainsi, les trois tendances fondamentales de l'Allemagne protestante : rationalisme, mysticisme, Etatisme, viennent s'absorber dans une même ambition.

Au XVIIIe siècle, l'Etat, en effet, a résolu la crise. Il a parlé en maître à l'Eglise chancelante. Il fait taire la voix de la Raison [9] : elle ne se réveille que pour restaurer les croyances sur la base d'une discipline et organiser un Etat futur [10]. Le Germanisme sera « Religion » et « Raison ».

Mysticisme ? Certes, mais à prétention rationnelle — ce qui n'y met point de clarté, ni d'aimable franchise; d'autre part, orgueil démesuré de l'homme qui « veut » [11] que Dieu soit, ou de l'Allemand qui « incarne » le Surnaturel [12]; idéalisme douteux de l'organisateur qui « postule » le divin au nom des exigences de l'action. Ainsi, ce mysticisme est une « religion » suspecte, en même temps qu'une « raison » singulière. Mais il n'est pas entier si sa philosophie ne revendique point la science et l'histoire : la « raison » éducatrice du présent doit être la voix même de la nature. Le Germanisme sera une « Culture », à laquelle l'univers s'achemine. Car on n'a point suffisamment restauré la croyance — cette illusion d'un au-delà sans laquelle il n'est point de lois ni de société — si l'on se contente, avec Kant, d'en établir le principe nouveau. Il faut aussi, au nom de l'éducation de cette

9. Cf. ci-dessous, chap. VI.
10. Cf. chap. VII.
11. Cf. KANT, ci-dessous, chap. VII.
12. Cf. Paul de LAGARDE, ci-dessous, chap. IX.

« humanité » dont le Germanisme, avec le siècle [13], cherche l'Evangile, interpréter selon cet esprit le destin de la nature et des hommes [14]. La marche de l'univers devient comme l'initiation maçonnique du genre humain à travers l'histoire, orientée tout entière vers la philosophie « pratique » du présent, le système de l'Etat.

Cette conception du monde se réclamera de la « raison » et de la « science » comme l'ancien protestantisme; et d'autre part elle reste, en son orgueil, une croyance. Ici Dieu est soumis au postulat, le besoin moral des hommes exige la Révélation : le surnaturel est-il distinct de l'homme, de son vouloir agissant ? Et là, c'est l'histoire, c'est l'évolution naturelle du monde, qui apparaît soumise au même « critérium ». Dès lors, la religion et la « science » demeurent assemblées dans le Germanisme. D'abord, n'est-il pas la chose essentielle parmi toutes choses ? Au centre de ce système est l'Etat, « physiquement nécessaire » comme la loi même de la « raison » [15]. C'est elle encore, cette « divine raison » qui se donne à la face du monde un droit éminent, c'est elle, dit Treitschke [16] en 1870, qui « oblige » l'Allemagne à devenir une nation. Intérêt de nos volontés, décret de nos « raisons » : donc loi naturelle, loi sacrée. Et un pangermaniste notable [17] verra dans le bon combat pour le nationalisme « un combat sacré, voulu par la Nature elle-même »... Comment la Providence ne serait-elle pas une providence allemande ?

13. Cf. ci-dessous, chap. VIII-IX.
14. Cf. chap. IX, « la Culture et le Germanisme ».
15. Cf. DORI, ci-dessous, chap. IX.
16. *Die Feuerprobe des norddeutschen Bundes* Heidelberg, 3. August 1870, Preuss. Jahr., Bd. 26 (S. 240 ff.). — Réimprimé dans : H. VON TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im XIX. Jahrhundert*. 1. Theil. Bis zum Pariser Frieden, p. 307.
17. Fr. LANGE, *Reines Deutschtum*, 4. Aufl. Berlin, 1904, p. 81.

Le « rationalisme » protestant s'est appelé « pratique » en devenant mystique : à ce prix, il reprend son ancien rêve religieux, dont la base est maintenant l'Etatisme. Le problème de l'Etat fut, en effet, au XVIIIe siècle, le centre de la crise : il reste le centre de la religion nouvelle ainsi que de la « Culture ». Celle-ci célèbre alors son Evangile, qui se dit « humain », comme l'évangile moderne. Mais la France fait appel aux peuples par l'expansion révolutionnaire : l'Allemagne réduit le monde à son rêve autoritaire, à « l'Etat ». Le Germanisme, avec l'idéalisme de l'époque, prolonge et renouvelle la vision historique des apologistes chrétiens : les siècles se ramènent à son ambition. Il est comme un Maçonnisme qui exprime le sens de l'universel passé, pour l'enseignement de l'univers du présent. Il représente la destinée des hommes — de par la loi divine et physique du monde. L' « Humanité germanique » est là, pour la « Rédemption » des peuples [18].

Revenons à l'origine. Le « rationalisme » religieux était la prétention intellectuelle du protestantisme : au XVIIIe siècle, il se découvre au seuil de l'irréligion ; mais certain caporalisme intervient, défend à la libre-pensée le libre langage, improvise un système de réaction [19]. Alors survient une nouvelle « raison », dénommée « pratique », et de tendance mystique : elle innove un Etatisme intellectuel, et une religiosité qui sert sa discipline. En cette production se rencontre la triple orientation séculaire de l'Allemagne protestante : rationalisme et mysticisme se rejoignent dans le principe d'Etat. Le Germanisme réunit, au profit de son

18. Cf. ci-dessous, chap. IX.
19. Cf. chap. VI.

« besoin pratique », les trois éléments du Protestantisme. Nous devions donc les passer en revue, et préciser leur rôle dans la crise d'où sortira l'Etat futur.

Nous avons commencé par le rationalisme : c'est lui, en effet, qui participe au mouvement d'études historiques et ainsi à l'esprit du siècle. L'incrédulité qu'il propage détermine la crise politique. Le conflit de cette tendance et de l'intérêt d'Etat devient aigu, à cette époque ; mais il menaçait depuis l'origine. Le « rationalisme » religieux favorisait une division dangereuse. Un tel malaise est inhérent au protestantisme ; et il s'explique : Ce système de croyance s'écarte du christianisme existant, catholique, au nom d'une critique raisonnée, par la contestation de certains articles de foi : dès lors, il s'offre perpétuellement aux incursions de la même critique, et d'abord il remet à tous les hommes, par la traduction des textes sacrés en langue vulgaire, la facilité de comprendre et le moyen de juger. Une telle religion s'expose à la diversité des conclusions individuelles. Dans la mesure des connaissances et selon la particularité des esprits, le protestantisme a oscillé sans cesse, il a pu accroître ou plus facilement restreindre ses dogmes, il a varié toujours. Les « variations de l'Eglise protestante » ont frappé Bossuet ; elles ont frappé et inquiété, surtout, les protestants eux-mêmes. Tel était le danger du rationalisme. Cette Eglise, par là, tend à se morceler elle-même comme elle a morcelé le Christianisme. Nous avons donc inauguré le présent chapitre par ce premier terme de l'esprit protestant, parce qu'il présente, dans le siècle des « lumières », un péril plus net que

jamais. Au progrès de l'Exégèse se joint en effet celui de l'Histoire générale, de l'explication « naturaliste »; et le rationalisme en Prusse, comme nous l'avons exposé, avance avec le siècle.

Il est naturel que l'Eglise évangélique — comme toute Eglise — ait songé à réagir contre les méfaits et le désordre des conclusions individuelles, mais il est naturel aussi qu'elle y ait songé particulièrement. En effet, à côté de la prétention intellectuelle du protestantisme, rappelons la situation pratique qu'il se donne dès l'origine. Les protestants « protestent », ils sont des révoltés; on voudra les réduire: ils s'associent pour la résistance. Ils s'associent même pour l'attaque, puisque la mainmise sur les biens du clergé est une de leurs premières revendications, et la manifestation décisive que la paix de Westphalie couronne de succès. Peut-être faut-il voir déjà dans ce trait utilitaire l'indice d'un tempérament national qui se développera étonnamment au XVIIIe siècle et dans le Germanisme moderne. On peut reconnaître aussi dans ces origines un instinct d'association compacte, uniforme et disciplinée, dont profite la Prusse actuelle, mais en se l'asservissant; nous y reviendrons pour caractériser le mysticisme allemand. De toutes façons, quelles que soient les dispositions d'esprit ou de sensibilité qu'on y apporte, il reste qu'un pareil système fait une large part à l'organisation pratique; et l'esprit public s'y tiendra attaché autant qu'il est susceptible d'association prévoyante et d'une discipline utilitaire. La Prusse du XVIIIe siècle, dans la crise des croyances, manifeste cette volonté, qui domine toute opinion et maintient l'Eglise.

Un motif immédiat du succès de Luther était l'adhésion des princes. Et l'historien Herder lui-même, membre du clergé protestant au XVIIIe siècle, reconnaît chez eux un calcul, que d'ailleurs il approuve : « Les princes, écrit-il, se prêtèrent à la Réforme, en partie parce qu'ils étaient convaincus eux aussi, en partie, parce que — avec une sagesse digne de leurs fonctions — ils y voyaient un avantage politique »[20]. Aussi Daniel-Joachim Kœppen est-il autorisé à dire : « Il y a eu des Etats où les intérêts religieux et les intérêts politiques étaient représentés par les mêmes personnages ; d'autres Etats, où ces deux préoccupations étaient séparées, il est vrai, mais où la religion gardait la place d'honneur et se subordonnait la politique ; dans les pays protestants il en est autrement décidé, et pour de très justes motifs. L'intérêt politique est considéré comme le premier et le plus éminent, et celui de la religion lui est subordonné[21] ». Une telle mentalité verra dans une Eglise divisée, dans un rationalisme indépendant et divers, un danger public que l'Etat doit réprimer dès la première alarme. La loi de l'intérêt collectif devient l'indiscutable loi devant le péril extérieur ou intérieur, devant le catholicisme comme l'irréligion. Nous n'aurons pas lieu de nous en étonner : car, dès le principe, une telle Eglise est déjà un Etat.

Mais n'est-ce point l'indication d'un perpétuel conflit entre deux tendances également insépa-

20. *Briefe an Theophron* (Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 5 Theil, 1781, 1808. — HERDER, *Sammtliche Werke*. Hrsgg. von B. Suphan, 11. Bd. Berlin, 1879, p. 203.

21. Daniel Joachim KOEPPEN *Das Recht der Fürsten, die Religionslehrer auf ein feststehendes Symbol zu verpflichten*. Leipzig, bey Christian Gottlob Hilscher, 1789, p. 36.

rables du protestantisme : la critique rationnelle qui ferait subir à la religion les effets de l'audace intellectuelle ou de l'agitation des esprits — et, en sens opposé, l'Etatisme, qui dénonce le rationalisme dissolvant ? La solution immédiate proposera à l'individu un partage : la pensée reste libre ; mais dans la pratique l'Etat commande.

Passons à la troisième donnée du protestantisme allemand : son Mysticisme. Il emprunte au milieu un caractère original. Il est autre chose que le rêve d'une communion plus intime avec Dieu, que ne le permet la vie normale ; il n'est pas seulement l'élan d'un cœur vers les célestes béatitudes, l'exaltation individuelle qui suit l'appel mystérieux des voix, la tendresse audacieuse des « élus » qui improvisent jusqu'à leur Dieu, solitaires, la route surprenante des adorations. Sainte Catherine de Sienne, saint François d'Assise, ne sont point de ces climats. La gracieuse intimité des dévotions, le parfum des âmes, faut-il dire privilège des heureux esprits, même en leurs chimères ? — Le Mystique allemand creuse et spécule, pose et résout des problèmes. « Maître Eckart » est proche du Néo-Platonisme ; Jakob Böhme se propose « de dériver la matière de l'esprit en évitant le théisme, et de fonder la nature sensible sur la nature divine sans tomber dans le panthéisme »[22] : ce ne sont point là sentimentales songeries... Mais quoi d'étonnant si le mysticisme « raisonne », dans une religion où le « rationalisme » donne une foi ? Au contraire, les esprits qui aiment à voir clair dans leurs fonctions, craignent la confusion et l'évitent, presque sans le vouloir. Ici, le « rationalisme » religieux

22. Em. BOUTROUX, *Etudes d'Histoire de la Philosophie*. Paris, 1897, p. 261.

menait à un mysticisme « rationnel », dont l'esprit allemand ne s'est jamais départi [23].

Tel est le caractère intellectuel de ce mysticisme.

Mais, pratiquement, il s'ajoute autre chose, qui tient à l'organisation du système protestant. Le devoir d'une religion extérieure, indépendante des convictions que le rationalisme rendait aisément diverses et flottantes, c'est le devoir d'Etat, nous l'avons vu. Dans ces conditions, une libre religion intérieure se présente comme une consolation. Et pourquoi, de cette dualité, ne ferait-on pas un système ? Faites en public ce que vous devez, en revanche vous serez libre de croire selon vos désirs ; de même que dans le domaine rationnel l'indépendance individuelle s'achetait à ce prix : respectez et prêchez la religion d'Etat. Ainsi, chercher le vrai, ou bien garder la piété de son rêve, mais pratiquer l'utile : telle est la solution du double conflit qui agite les trois termes. Que la vérité, ou bien la croyance, ne causent à l'Etat nul dommage : alors liberté leur est assurée. La vie peut se vivre en trois parts : le libre jugement ; la libre foi ; mais en public la rigueur du fonctionnaire.

Ce mysticisme au sein de l'Etat est un curieux phénomène. On garde une religion pour le for intérieur, loin des dogmes et des formules, loin de cette discipline qu'on ne pratique et n'enseigne que pour la police des actions. On la garde pour les heures troubles ou les heures lasses. Dans le flot de la vie, où l'on ne voit qu'appétits et vils désirs — car l'on ne vit pas d'idéal, la nature humaine est mauvaise [24] — ici la conscience commande d'être dur, et ne connaît que des besoins. C'est

23. Cf. notre livre sur « les Origines mystiques de la Science allemande ».
24. Cf. ci-dessous.

ailleurs qu'il faut chercher le repos, la sérénité, mais aussi la force même de vouloir : dans le rêve mystique de son âme, qui donne à l'individu seul la raison ou l'excuse suprême — celle de posséder l'ordre divin. Alors, à l'amertume qu'on emporte de son pessimisme et de sa propre direction des affaires, se joint la confiance d'être absous, ou l'orgueil de savoir, de vouloir mieux que quiconque. Le mysticisme exalte une aveugle violence ; et ainsi, par ses erreurs surhumaines, il rend la conviction qui justifie un vouloir inhumain !

Le mysticisme n'a point perdu, avec le Germanisme, son rôle séculaire en l'Allemagne protestante. Mais il s'est étroitement combiné à l'édifice social. Il n'offre plus seulement la retraite nécessaire et l'asile suprême, il est la force génératrice de la discipline. Dès l'origine, nous devions le constater, il voisinait avec les soucis de l'organisation pratique — dans ces consciences qui pouvaient admettre une triple attitude. Il y a gagné de ne point se séparer de la forme Etatiste, et d'être lui-même le rêve d'un Etat. Avant le Romantisme, avant l'Allemagne moderne, il voudrait s'appeler une vaste communauté agissante, une humanité de l'avenir.

Cette universelle religion de rêve, uniforme attroupement des âmes, a pris réalité peu à peu, à travers la destinée pratique du protestantisme allemand. Ce songe intérieur, longtemps distinct des obligations envers l'Etat, mais lié à lui par un pacte consenti dans les consciences et maintes fois affirmé, fut rénové soudain. Ce fut le jour où lui-même, ce rêve d'avenir, prédisposé à l'association et l'Etatisme, reçut nettement une discipline. Dans la crise du XVIIIe siècle, l'Etat s'efforçait de retenir la

religion pour les besoins de la législation morale : Kant offrit un système de croyances postulé par l'exigence « pratique », un idéal qui ne serait que discipline, mais qui le serait mystiquement : Etat uniforme pour l'universalité des hommes, néanmoins tentateur pour l'orgueil individuel de ces consciences illuminées, pour chacun des sacro-saints fonctionnaires, qui s'apparaîtront comme les pontifes du Devoir. De ce jour, l'Etat mystique était mûr pour l'action : il entrait dans l'histoire générale de l'Europe et du monde. Son rêve demeure universel. Associé à une prétention intellectuelle, une « Culture », il se nomme le Germanisme.

Rappelons encore, pour résumer, que l'occasion de la crise est intellectuelle. Alors l'Etat réagit [25]. Puis le mysticisme vient à son secours. La « science » et la religion s'incorporent à l'Etat [26]. La triple orientation protestante donne une synthèse dans le Germanisme. Telle est la genèse que nous étudions.

Rationalisme, Etatisme, Mysticisme : cette triple tendance au XVIIIe siècle. — Le partage de la conscience.

Maintenant, revenons à l'expérience. Nous montrerons les trois termes de l'esprit protestant au XVIIIe siècle, leur liaison, et leur attitude réciproque.

Le premier terme signalé était un indépendant rationalisme. Sa hardiesse confinait à l'irréligion : nous l'avons longuement exposé [27]. La « Bibliothèque allemande universelle » passait pour pro-

25. Cf. chap. IV-VI.
26. Chap. VII-IX.
27. Cf. chap. IV.

pager le « Naturalisme ». Bahrdt devenait suspect au point d'être emprisonné. Semler vantait les « hérétiques », « les uniques sauveurs de la raison chrétienne »[28]. Le même Semler, d'accord avec Teller, conseiller du haut-consistoire, avait projeté, au rapport de Jacobi, un tel système d'amélioration du dogme, que la Révélation s'évanouissait. Dieu aurait mis le monde — lors de sa création — dans un ordre si régulier, qu'ensuite il pouvait se passer de l'influence immédiate de la toute-puissance divine. Un miracle proprement dit ébranlerait l'ordonnance admirable de l'univers : il n'y a donc pas de miracles. Les Révélations immédiates n'existent pas davantage ; il n'est point de connaissance que Dieu doive communiquer par son intervention : les simples forces de la nature suffisent à instruire l'homme[29]. Ceci se passait en 1773. Spalding, Jérusalem, Klopstock, Semler, Rautenberg, Ebert, se réunissaient pour échanger leurs espérances[30]. Dans un même esprit de libéralisme rationnel, les Spalding, Wieland, Semler, Hufeland, prêchaient que l'esprit de l'homme et ses recherches ne devaient point souffrir de limites[31].

D'autre part, le désir mystique d'une communauté supérieure à la diversité des sectes étroites, la pure religion de l'âme, naissait et renaissait sous divers inspirateurs. Déjà naguère, au milieu des misères de son époque, l'ancêtre invoqué par les

28. A. Fr. W. SACK, *Lebensbeschreibung*... Hrsgg. von dessen Sohne Fr. S. G. Sack. 1. Bd. Berlin, 1789. p. 207.

29. Joh. Fr. JACOBI, *Nähere Entdeckung eines neuen Lehr-Gebäudes der Religion, nebst einer Prüfung desselben*. Zelle, 1773.

30. SACK, *op. cit.*, 1. Bd.

31. *Geheimer Gang menschlicher Machinationen in einer Reihe von Briefen*. Rom, München und Barby (Frankfurt), 1790, p. 203.

Rosecroix, Jean-Valentin Andreæ [32], dans un dialogue sur la religion chrétienne, appelait à son aide Jéhovah. La religion, dit-il, semble expirer. Un âge d'or ne luira-t-il pas ? La piété effective sera ressuscitée par une confrérie [33]. Il est déplorable que la doctrine et la vie ne s'accordent point. Il ne suffit pas de faire comme Jésus, mais il faut agir en même temps que lui. Bien croire, c'est bien vivre. Le vrai luthérien, le réformateur digne de ce nom, aurait à poursuivre de ses attaques aussi bien l'Epicuréisme — le vice moral, que la superstition — le mal intellectuel. — Un « frère de la Rosecroix » [34] écrit en 1617 : des ecclésiastiques pensent plutôt à leur ventre, à leur amusement, à leur intérêt, qu'à une piété consciencieuse. Aussi, voyez-vous, l'Eglise véritable est la Jérusalem d'en-haut. Je ne condamne pas la théologie, dit le « frère », mais seulement celle qu'on enseigne aujourd'hui dans les écoles : elle ne constitue qu'un inutile ramas de disputes, et déshonore Dieu. La théosophie, au contraire, est le culte du Seigneur. — Vers la fin du XVIIe siècle, Spener, Franke, Schade, Paul Anton, las des disputes incessantes des calvinistes et luthériens, instituaient à Halle, Leipzig et Berlin, les « Collèges de piété ». L'université de Halle, fondée peu après, répudiait les discussions théologiques ; ses professeurs traduisaient presque tous les ascètes français et italiens qui s'étaient occupés plutôt de l'homme intérieur que d'un formalisme superstitieux. D'ail-

32. Joh. Val. ANDREAE, *Theophilus*, Dialogismus I. De Religione christiana, p. 1 sqq.
33. *Id.*, p. 38-49.
34. Frater Crucis rosatæ (Rosencreutz-Bruder). *Das ist Fernerer Bericht, Was für ein Beschaffenheit es habe mit den Rosencreutz Brüdern*... Allen Christen Insonderheit aber Studiosis Theologiæ gantz nützlich zu lesen... Gedruckt im Jahr 1617, p. 34-37.

leurs, l'esprit théologique s'éleva contre ces communautés bibliques : et alors le zèle d'un Jean-Frédéric Mayer, de Samuel Schelwig, d'Ernest Löscher, leur inspira quelque acharnement polémique. Ennemies des sectaires, elles devinrent sectaires à leur tour. — Le 13 août 1727, naquit la communauté de Herrnhut, qui prêchait la foi et l'amour. Son rêve se perpétue à travers le XVIIIe siècle[35]. On le retrouvera même sous l'image de la Jérusalem céleste et l'espoir d'une communauté purement spirituelle, dans la Maçonnerie mystique[36].

Ce mysticisme est comme une religion plus libérale, qui console du dogmatisme rigoureux. Il apparaît dans une certaine « Société universelle des sciences », dont Georges Schade[37] fut l'apologiste renommé. Cette « Société métaphysique invisible », fondée vers 1760, avait son siège dans le Holstein. Elle voulait d'abord faire place nette en religion, rejeter toute révélation surnaturelle et fonder sur sa « métempsychose rationnelle » un système religieux qui n'aurait besoin ni de l'astuce des prêtres, ni de l'hypocrisie, pour se soutenir. Nous reconnaissons ici les deux traits signalés dans le mysticisme allemand : son rôle libérateur, et néanmoins son aptitude à ratiociner. D'une part, cette Société combat le formalisme des théologiens,

35. Cf. D. FESSLER. *Ansichten von Religion und Kirchenthum*. 1. Theil. Berlin, 1805, p. 318-321.

36. *Der Signatstern oder die enthüllten sämmtlichen sieben Grade der mystischen Freimaurerei nebst dem Orden der Ritter des Lichts*, 3. Theil. Berlin, 1804. Aus dem Nachlasse des Br. Wœllner, p. 136.

37. Georg SCHADE. *Die unwandelbare und ewige Religion der altesten Naturforscher und sogenannten Adepten...* Et aussi : G. SCHADE. *Einleitung in die hohere Weltweisheit, der allgemeinen Gesellschaft der Wissenschaften erster Versuch...*. aufs neue hrsgg. und verbessert. Altona, 1760. — Cf. M. MENDELSSOHN. 132. *Brief, die neueste Litteratur betreffend*, 1760.

et, d'autre part, on y voit « la preuve géométrique » d'une métaphysique qui s'appelle « la vraie théologie théorique », de même que la morale est « la vraie théologie pratique ».—Ainsi, au XVIIIe siècle, le mysticisme allemand développe ses aptitudes. Las des « variations » incessantes de l'Eglise protestante, il rêve d'une religion sans divisions ni querelles. Il la veut attendrie et sentimentale, plutôt que dogmatique et pénible. Mais, comme l'esprit de ce peuple est naturellement métaphysique et systématique, il spécule là même où il se promettait un aimable repos. Il ne veut plus de la raison du sens commun : il en trouve une autre. — Enfin, notons surtout son espoir d'une communauté universelle qui deviendra l'Etat de l'avenir : un goût national pour les associations s'y manifeste. Mais, de plus, il prend ici l'ampleur d'une utopie sans limites. La vision d'une idéale confrérie des consciences s'élargit par delà les querelles et les incertitudes : une telle humanité de rêve semble conçue à l'origine par un effet de cette réaction imaginative contre la multiplicité des sectes théologiques. L'Eden est une communauté que composeraient toutes les autres.

Jean-Salomon Semler[38] a observé attentivement diverses « fermentations » qui promettaient « l'union religieuse universelle » en Allemagne et dans toute l'Europe. Zinzendorf avait fondé sa confrérie. Elias Eller ébauchait à Ronsdorf la nouvelle Jérusalem et le Royaume de mille années. Frédéric Rock réunissait les « inspirés ». A Berlenburg naissait une Bible mystique qui échauffait les âmes. Swedenborg se rendait célèbre.

38. Joh. Sal. SEMLER, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, 1. Stück. Leipzig, 1786, p. 7.

Jean-Auguste Urlsperger, pasteur protestant à à Augsbourg, cherche, en 1777, à introduire un système d'« union ». Le succès fut assez prompt. La société s'étendit étonnamment : l'Allemagne et la Suisse, l'Angleterre, la Suède y participèrent. Les membres se disaient « propagateurs actifs de la pure doctrine et de la vraie religion [39] ». Il fallait se déclarer chrétien évangélique, s'engager au maintien et à l'extension du royaume de Dieu. On rêvait d'une fraternité apaisante; on dénonçait la plaie de l'arianisme, du socinianisme et autres hérésies querelleuses. — De même que la « Société universelle des sciences », « l'Union allemande » [40] aspirait à l'universalité, en tous sens. Elle se proposait le perfectionnement des sciences, des arts, du commerce, de l'éducation, elle annonçait des œuvres de bienfaisance; enfin, elle faisait appel à tous les hommes amis des « lumières » et de la loyauté — sans distinction de religion extérieure —. Les « frères de Saint-Jean l'Evangéliste » [41] formaient une « association fraternelle d'hommes pieux et savants, expérimentés et discrets, sans égard à la religion, à la naissance et à l'état »; et ils s'efforçaient, « d'après les instructions de l'Ordre, de pénétrer les secrets » de toutes les choses naturelles, « pour le plus grand bien de l'humanité ».

Ces caractères du mysticisme allemand, son opposition à l'étroitesse des sectes, son espérance qui

39. *Das protestantische Freymaurerklerikat*. Aus den eigenen Schriften und ungedruckten Papieren desselben gezogen. Mit Protokollen, 1788, p. 10 et 44.

40. Cf. *Geschichte und Tagebuch meines Gefängnisses nebst geheimen Urkunden und Aufschlüssen über Deutsche Union*. Von Dr. Carl Friedrich BAHRDT. *Geheimer Plan der deutschen Union*.

41. *Die Brüder St. Johannis des Evangelisten aus Asien in Europa*... Berlin, 1803, 6. Abschnitt, art. 3.

s'élevait au-dessus de la « religion extérieure », non sans tomber parfois à une spéculation abstruse, cette ambition d'une « sagesse » universelle, bonne à tous les cœurs, tout cela se rejoint dans des esprits d'ailleurs prudents et soucieux des intérêts de la vie pratique. Semler [42], qui est bien éloigné de sacrifier les dogmes utiles, aspire néanmoins à une libre religion, pour le for intérieur. Il en appelle à l'autorité de l'Histoire : il exista de tout temps des sociétés secrètes, qui s'écartèrent de la religion officielle, sans bruit ni dommage : elles se gardaient de toucher au droit public et aux lois des pays qui les abritaient. Elles aimaient moins la théologie religieuse qu'une libre religion, qu'elles nommaient mysticisme, puis théosophie, état de lumière, de pureté, d'union avec Dieu, avec la Sophia. De même, Jean-Georges Zimmermann [43] préfère intérieurement, dit-il, une mystique ardeur aux rivalités des sectes protestantes. Et le philosophe Fichte [44] condamne la critique disputeuse, au nom d'une religiosité qui jaillit — s'il faut l'entendre — des profondeurs du sens intime, et qui dispense une « vie supérieure, suprasensible ».

Le mysticisme n'empêchait point l'érudition ni la discussion théologique à d'autres moments : la conscience pouvait se partager. Semler, qui cherchait l'oubli des divisions et des querelles en sa

42. D. Joh. Sal. SEMLER, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*. Leipzig 1786, 1. Stuck, p. 16.

43. J. G. ZIMMERMANN, *Ueber die Einsamkeit*, 4. Theil. Frankfurt und Leipzig, 1785, p. 330.

44. *Fr Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*. von J. G. FICHTE. Hrsgg. von A. W. Schlegel, 1. Ausgabe. Tubingen, 1801. — *J. G. Fichte's sämmtl. Werke*. Hrsgg. von J. H. Fichte, 8. Bd. Berlin, 1846. p. 88.

pure religion intérieure, n'était-il pas un théologien érudit? Sack[45], rationaliste assez sceptique et dégagé de sentimentales croyances, se révélait ailleurs mystique fervent : il célèbre l'impression de « lumière » qui s'empare de son âme quand il entend la voix de Jésus. Alors il se remémore le mot de David : « Seigneur, en ta lumière je vois la lumière ». Ainsi, le mysticisme forme une part dans la vie ; il s'explique comme un Eden apaisant ; étranger aux disputes d'une théologie lassante, étranger de même à l'utile formalisme du culte « extérieur ». Car, le « rationalisme » dont se flatte l'Eglise protestante, risque de livrer la « vérité » religieuse au gré des esprits : et on y remédie par un dogmatisme de convenance. Or, d'un côté comme de l'autre, que reste-t-il de la religion ? Une théorie « éclairée », bientôt sceptique et négatrice ; d'autre part des affirmations pratiques, mais fondées sur l'opportunité plutôt que sur la foi. La piété ne serait-elle nulle part ? En tous cas, elle réside plus sûrement dans le rêve mystique, supérieur à la critique dissociante comme aux impuretés de l'action. Mais ce n'est pas à dire que l'indépendance du cœur doive gêner l'indépendance de l'esprit, non plus que porter atteinte à la sécurité de l'Etat.

« L'humanité entière », s'écrie Fichte, « ne doit faire qu'une seule et même communauté purement morale et croyante »[46]; mais, d'autre part, qu'on ne s'avise pas d'en conclure « que par là l'homme parfaitement cultivé soit dérobé à son Etat et

45. Aug. Fr. W. SACK, *Vertheidigter Glaube der Christen*, 2. Stück. Berlin, 1748, p. 34-36.

46. FICHTE. *Philosophie der Freimaurerei*, Briefe an Constant (1800). *Eleusinien des 19. Jhhdts.*, 1. Bdchen. — Dans : Maurerische Klassiker, I. FICHTE. Berlin, Franz Wunder, p. 77.

devienne la proie d'un cosmopolitisme inerte et froid »[47]. Fichte a désigné l'universalité pour « but de l'Eglise, s'entend : de l'Eglise en théorie » ; ce n'est pas « l'Eglise visible »[48]. — Kant de même exige de « l'Eglise invisible » « l'universalité »[49] ; les religions procèdent d'un double esprit : d'une contrainte politique, extérieure, et d'une liberté intérieure[50]. — « Aucun homme », écrit le « naturaliste » Bahrdt[51], « ne peut commettre à un autre homme le soin de penser et de décider à sa place en matière religieuse. Ce souci, qui importe à l'homme, regarde directement chaque individu ». Mais, d'autre part, « il va de soi que tous, quand le souverain commande... nous devons obéir sans réplique ». — La piété, d'après Daniel-Joachim Kœppen[52], demeure une pure question de conscience, « totalement indépendante de toute réglementation humaine », tant que l'individu la garde « *pour lui seul*... Jusque-là, la croyance est complètement libre, et doit l'être ». Mais il n'en va plus de même, « dès qu'elle *se manifeste par des actes, qui se rapportent à d'autres hommes* » : la religion devient alors « *affaire d'Etat* ».

Indépendance rationnelle, dogmatisme d'Etat, Eden mystique consolateur : tels sont donc les trois termes qui se partagent, parfois simultanément, la

47. FICHTE, *id.*, p. 108.
48. *Id.*, p. 77-78.
49. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abthlg, 6 Bd. Berlin, 1907, p. 101.
50. *Id.*, p. 95-97.
51. BAHRDT, *Prüfung der Schrift des Hofraths Rönnberg über symbolische Bücher in Beziehung aufs Staatsrecht*. In Briefen. Halle, 1791, p. 45 et 49.
52. D. J. KŒPPEN, *Das Recht der Fürsten, die Religionslehrer auf ein feststehendes Symbol zu verpflichten*. Leipzig, bey Christian Gottlob Hilscher, 1789, p. 36-37.

conscience protestante. Voici le rationaliste Semler[53] qui juxtapose au culte extérieur la piété de l'âme. « Il y eut constamment plus ou moins de chrétiens qui distinguèrent leur *religion privée* de la religion *publique*, et de son grand cortège de multiples représentations ». Le protestantisme, dit-il[54], par le spectacle des variations de sa théologie, infirme la croyance en un dogme immuable; bien plus, cette agitation perpétuelle de la pensée critique décourage la foi qui voudrait s'y fier : celle-ci imagine ailleurs son domaine. Et Semler, l'historien, l'exégète, est logiquement conduit à chercher une religion qui ne soit point soumise au contrôle de l'histoire, « car la religion personnelle » n'est point liée « à toutes sortes d'explications d'idées historiques »... Dans sa réponse à la « profession de foi de Bahrdt », Semler reconnaissait la hardiesse de ses propres énonciations; mais, dit-il, elles ne concernaient que l'érudition théologique; et il se défend d'avoir jamais désiré que l'on organisât l'enseignement populaire dans les catéchismes et les livres de piété autrement qu'il n'était établi, ni d'une manière plus conforme aux connaissances exactes. A l'appui de cet argument, il insista sur la distinction entre les trois aspects de la religion : historique, social, et moral. Sous la première forme, elle ne s'attache qu'à l'histoire et aux doctrines de Jésus, dans le sens littéral, sans application à la vie du chrétien et à son état d'âme individuel. D'autre part, la religion sociale se compose des dogmes conçus par l'Eglise, fixés dans des confessions et des symboles : l'Eglise prescrit de les ensei-

53. Joh. Sal. SEMLER, *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst*, 2. Theil. Halle, 1782, p. 227.
54. *Id.*, p. 285.

gner et d'y croire, pour maintenir l'ordre extérieur, l'unité, la tranquillité parmi les fidèles. Enfin, dans la religion « morale », l'individu développe les enseignements du Nouveau Testament et en tire parti pour le cœur : c'est affaire aux sentiments de chacun. Il suffit qu'elle ne porte pas atteinte au bon ordre, à la prospérité publique...[55] Donc, libre en ses sentiments par la vertu de ces distinguo, Semler s'attache à la croyance « intérieure » : il l'attribue « à tous les chrétiens qui pensèrent par eux-mêmes », il la découvre dans la théosophie et dans l'alchimie[56]. La théosophie suppose toute l'indépendance de la « religion privée » : elle ne se laisse limiter ni par l'Eglise ni par ses docteurs. De même, la « chimie privée » n'est nullement une folie, une imposture, une maladie de l'esprit. Elle est « céleste, olympienne »[57]. Semler s'efforce de réhabiliter « la vraie philosophie hermétique ». — En cette mentalité complexe d'historien, d'Etatiste[58] et de mystique, nous observons la logique de cette existence en trois parties dont le protestantisme allemand s'accommode volontiers. De plus, l'aspect du mysticisme lui-même est conforme à cette tendance spéculative et métaphysique qui, en ces âmes, accompagne aisément la rêverie. La raison, confondue en une besogne religieuse, ne connaît pas de limite et suit le rêve, jusqu'en l'au-delà. De la théologie, elle passe à la théosophie. En effet, le « rationalisme » allemand n'est pas dégagé de religiosité ; et, inversement, la religion

55. SEMLER, *id.*, p. 40.
56. SEMLER, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*. Leipzig, 1786, 1. Stück, p. 7-8 et 11.
57. SEMLER, *Hermetische Briefe*... 1. Sammlung. Leipzig, 1788, p. 16.
58. Au sujet de l'Etatisme chez Semler, nous préciserons plus bas, chap. VI.

intérieure se complique des raisonnements d'une métaphysique pénible.

Mais il lui reste l'illusion d'une « liberté ». Loin de la critique décevante, loin aussi des devoirs de l'Etat, cette exaltation sans limites, quelque forme qu'elle affecte, donne l'apaisement consolateur. Seule, elle rassemble les âmes. Guillaume-Abraham Teller conseille à tous les protestants de s'unir, et de prêcher, non pas un système « soudé par la polémique », mais l'aimable et pacifique sagesse, qui d'en haut se déverse sur nous, et rend notre cœur fécond pour le bien [59]. « Séparons », dit un autre [60], « les droits extérieurs de l'Eglise, et les droits individuels et inaliénables de la conscience ». Chacun des partis chrétiens, disait encore Teller [61], consacre son enseignement à certains dogmes particuliers : la vraie croyance du cœur en est distincte [62]. Celle-ci parvient à la connaissance de Dieu par la contemplation de la nature ; Teller la nomme : religion « naturelle » ou « rationnelle » [63]. Elle nous rappelle l'idéalisme du siècle et la synthèse historique des religions humaines : « elle ne s'oppose pas à d'autres cultes, non plus qu'au christianisme ; car elle doit être à la base de tous, s'ils veulent prétendre à leur autorité de religion. Elle ne s'en distingue que comme l'universel se distingue du particulier ; l'antérieur, de l'ultérieur ; le pri-

59. D. Wilhelm Abraham TELLER *Die Zeichen der Zeit. Angewandt auf öffentliche christl. Religionslehre bey dem Wechsel des Jahrhunderts.* Jena, 1799, p. 15-16.

60. *Versuche über Religion und Dogmatik zur Beförderung einer rechtmässigen christlichen Freiheit*, 1. Bd. Halle, bey Joh. Jac. Gebauer, 1783, 2. Bd., 1784. — Résumé par DÖDERLEIN, *Theologische Bibliothek*, 3. Bd , 3. Stück. Leipzig, 1784.

61. W. A. TELLER, *Anleitung zur Religion überhaupt und zum Allgemeinen des Christenthums besonders* Berlin, 1792, 1. Hälfte. p. 44.

62. *Id.*, p. 27.

63. *Id.*, 2. Hälfte, p. 64-65.

mitif, de l'additionnel ». Elle commande [64] l'estime de chaque individu, le respect de ses droits : elle développe le sentiment de l'égalité des hommes... Ici, nous percevons le thème humanitaire qui se réclame d'une sentimentale parenté des esprits, d'une religion « naturelle » à l'univers : accord moral et idéalisme commun des peuples dans l'histoire, célébré ailleurs par un Voltaire et invoqué pour une Révolution prochaine [65]. En Allemagne, c'est l'espoir mystique d'une religieuse association des hommes qui s'empare de cet Evangile. Le protestantisme sent renaître son aspiration séculaire, avec des forces renouvelées par les échos de l'Histoire [66]. Il ne veut pas d'une Révolution : il n'annonce aux peuples que la « liberté » mystique de l'homme « intérieur » [67]. Il n'innove point : il se rappelle à lui-même. Et c'est « l'humanité » qu'il représente. Or, il s'inspire d'une volonté conservatrice : son idéal humanitaire s'appellera l'Etat de l'avenir. La cité de ses rêves, cette communauté des âmes, reçoit la règle de la morale Kantienne ; et la « liberté » promise ne consistera plus qu'à s'identifier avec la loi.

Nous n'examinons encore, en ce chapitre, que la forme ancienne et générale de cette religiosité. Plus loin, avec le rôle particulier qu'on lui assigne soudain dans l'Etat futur, nous voyons commencer la synthèse du Germanisme [68]. Discipline et ferveur se pénètrent, selon le système de la volonté mystique. Alors, il lui semble que l'association des

64. W. A. TELLER, *id.*, p. 23-24.
65. Cf. ci-dessous, chap. VIII.
66. Nous faisons allusion aux études historiques, qui donnent une ampleur nouvelle à cet humanitarisme religieux. Cf. chap. VIII.
67. Cf. chap. IX.
68. Cf. ci-dessous, chap. VII et IX.

âmes, rêvée depuis des siècles, descend sur terre. L' « âge d'or », en Allemagne, se conçoit comme une résurrection du passé. Tandis que s'organise l'Etat de l'avenir, le Moyen-Age est évoqué, symbole de religion pure et de vie fraternelle, d'une pieuse humanité dont l'âme revenue de l'oubli refleurirait dans un nouveau mystère. Dans le Germanisme naissant, l'espoir romantique est une romantique souvenance [69].

La tendance mystique et l'attrait du catholicisme.

Pour l'instant, revenons donc à ce rêve du protestantisme, à son imaginaire confrérie des âmes, d'où sortira l'Etat futur et une religion restaurée. Avant de s'incorporer à l'Etatisme, et de confondre sa « liberté » avec la Loi, il n'est encore que le désir apaisant d'un au-delà ; au XVIIIe siècle, certain scepticisme rationnel et, d'un autre côté, la réaction utilitaire, ont pour premier effet d'exalter son aspiration consolatrice. A la « théologie », cette « religion » s'oppose. Elle peut tomber à l'occultisme : de ce « savoir » la foi n'est-elle point parente ? C'est autre chose que la critique négatrice et l'Etat qui commande sans demander qu'on croie. Ailleurs, l'érudition historique ; ailleurs encore, l'utilitarisme impérieux sans ferveur ; ici l'Eden, qu'il s'appelle science « céleste, olympienne », ou bien la « religion naturelle » aux cœurs... « Ici nous arrivons en nous à l'ineffable sanctuaire qui est l'unique moyen pour l'homme d'affirmer la conscience de son Moi supérieur, et qui ne peut pas être désigné par des mots et des

69. Cf. chap. VIII.

lettres inertes; qui n'est pas lié au temps et à l'espace, ni à un dieu défini, ni à plusieurs dieux définis; qui plutôt nous unit d'une étroite parenté avec tout ce qui nous intéresse dans le ciel et sur la terre par son caractère suprasensible et divin, en nous et hors de nous »[70]. — Nous concevons qu'en Allemagne la réaction d'Etat qui s'oppose à l'irréligion rationnelle n'ait pas entravé le rêve mystique. Celui-ci garde son domaine hors des besognes journalières, pourvu qu'il ne détourne point l'individu de leur accomplissement.

De plus, si par la faute du rationalisme le respect des dogmes se meurt, la croyance mystique, qui ne connaît point de semblable déroute, constate plutôt en cette aventure l'inutilité du commun savoir et l'évidente suprématie de l'espoir intérieur. Les études d'histoire nient le surnaturel : mais le surnaturel des mystiques n'est-il pas dérobé aux yeux de l'histoire ? Il enseigne moins à voir l'univers qu'à l'imaginer par la vertu d'un don divin, ou même à le vouloir.

Sans doute, l'Etat réagit et commande : ce n'est point fait pour la piété « intérieure »; gêne-t-elle les devoirs d'Etat ? On enseigne à partager la conscience : le mysticisme triomphe dans son isolement, comme une « vérité » qui n'a point subi les déboires de l'expérience, et comme une « liberté » que l'Etatisme épargne encore.

Mais cette indépendance même n'est-elle pas l'indice d'un nouveau danger ? Retourner à la religion du cœur : prétexte à désertion ! Le Protes-

70. *Magazin für Religionsphilosophie*... Hrsgg. von Henke, 12. Bd. Helmstadt, 1802, XV. *Ideen über Religion, Mythologie und Christenthum, in Beziehung auf den Zeitgeist*, von G. C. H., p. 442-443.

tantisme est menacé! Prêcher la foi aveugle, ennemie des lumières de la « Raison », c'est là une manœuvre obscurantiste que l'on connaît trop bien : on y dénonce la vraie réaction. Ce n'est pas l'Etatisme qu'on accuse : au contraire, puisse-t-il réagir! Alerte! l'adversaire traditïonnel ramène l'Allemagne en arrière, à la faveur du réveil mystique : on a nommé le catholicisme.

La crainte du Catholicisme est la seconde des deux grandes raisons qui surexcitent l'Etatisme, vers la fin du XVIIIe siècle. La première, longuement exposée, provenait d'un mouvement intellectuel commun à l'époque : l'irréligion menaçait... Maintenant, nous atteignons le péril catholique. Il est intensément ressenti par l'Allemagne protestante : le milieu nous explique sa nature et son importance. Nous avons donc réservé son étude pour la fin de ce chapitre : il complète notre exposé du problème allemand que l'Etatisme va résoudre.

La libre-pensée venait du siècle; l'Etat protestant y voyait un premier danger; elle pouvait affaiblir la discipline intérieure. Mais, en outre, ne fallait-il point redouter toujours l'ennemi héréditaire, servi par toute faiblesse du protestantisme? Le danger n'était plus de même sorte : là, le rationalisme inquiétait; ici, la « superstition » était l'adversaire. Nous avons vu que le scepticisme rationnel serait contenu par l' « intérêt d'Etat »; ici, la surveillance intéressée dénonce le mysticisme à son tour. Mais en vérité, les deux dangers sont solidaires : si la critique rationnelle dissocie le dogme, que devient la force de cette Eglise ? Le Catholicisme n'est-il pas doublement favorisé : par

l'infirmité du protestantisme, et de plus parce que lui-même est moins atteint ? Moins rationaliste que l'Eglise protestante, il prêche la foi supérieure à la raison débile. Les polémistes prussiens le railleront de cet « obscurantisme » : c'est qu'ils le craindront ; précisément parce qu'il résiste mieux à la critique raisonneuse de l'époque, et, avec le mysticisme, séduit les cœurs las de douter. Le spectacle de l'Allemagne protestante, divisée, affaiblie en ses croyances, le rendait séducteur comme un Eden perdu.

Aussi, la « religion du cœur », pure et universelle, qu'appelle le mysticisme protestant, est-elle singulièrement encline à quelque restauration ou renouvellement catholique, qu'en effet le Romantisme du siècle finissant apportera au siècle nouveau [71], comme une mode passagère. Ce n'est, en vérité, que le rêve protestant d'une idéale confrérie des âmes, exalté par le dégoût d'un rationalisme fatal aux croyances, et puis étendu à l'univers avec l'aspiration maçonnique du XVIIIe siècle. Forme passagère du Germanisme, qui va l'incorporer à l'Etat futur, cette exaltation mystique, si elle s'attarde pendant la période romantique à la nostalgie du moyen-âge, ne fait point oublier à la conscience protestante son vouloir organisateur : elle aide son ambition Etatiste à revendiquer l'universelle domination sur les temps et les hommes.

Pour l'instant, retenons cette indication particulière : vers la fin du XVIIIe siècle, la religion catholique n'était pas sans affinité avec les désirs du protestantisme. Il subissait moins l'audace de

71. Cf. la Sainte-Alliance, au début du XIXe siècle: et, auparavant, les conversions au catholicisme dans le milieu romantique.

l'ennemi qu'une tentation spontanément éveillée. La vue d'une religion décevante, d'un rationalisme dupe de ses recherches, bien plus que les menées de « Jésuites émissaires », lui faisait craindre l'ambition de Rome : il avait peur de lui-même. Mais en vérité il revenait moins au catholicisme qu'il n'allait à un protestantisme nouveau.

Des contemporains constatèrent la cause essentielle de cette crise : qui donc était coupable de ce « danger » catholique, sinon les protestants las d'eux-mêmes, las de ne plus croire ? Aussi, dit l'un d'eux[72], un des moyens les plus fréquemment employés par « les émissaires » consiste-t-il à prétendre qu'ils veulent sauver « la religion en général ». « Par là on attrape, parmi les protestants, de bonnes et pieuses personnes qui aiment ardemment la religion révélée et vivent dans le souci et l'anxiété à cause de la libre-pensée envahissante ; les émissaires trouvent accès auprès de ces personnes en dépeignant avec d'effroyables couleurs le péril que présente la libre-pensée, et en se donnant eux-mêmes pour des chrétiens fervents, dont l'unique maître doit être le Christ ». — Dans le même sens, le protestant de Marées[73], calviniste prussien, constate que l'incrédulité protestante menait à Rome : « On pouvait prévoir que la semence " naturaliste " donnerait une moisson pour le papisme, et que les chrétiens évangéliques étaient chassés tout droit aux mains du catholicisme ». — Plus tard, la conversion fameuse du comte de Stolberg sera judicieusement expliquée par un de ses contempo-

72. *Berlin. Monatsschr.*, 5. Bd. Berlin, 1785, Januar. — 7. *Beitrag zur Geschichte jetziger geheimer Proselytenmacherei*, p. 62-63.

73. DE MARÉES, *Briefe über die neuen Wächter der protestantischen Kirche*, 1. Heft. Leipzig, 1786, p. 10.

rains [74], — un protestant qui d'ailleurs la réprouve —, comme l'inévitable suite des disputes de théologiens. On cherche en vain, dans ce désordre, « le sens du christianisme », écrit-il. « Des gens sérieux et prudents, pour qui le christianisme est affaire de cœur, se trouvent devant ce violent combat dans une situation pénible. Ils ont la nostalgie d'une certitude ».

Le cri d'alarme et la campagne de presse.

Dès lors, si l'on retourne à la foi du cœur, n'y a-t-il pas là certain mysticisme où perce l'habileté catholique ? La ruine des croyances ne prépare-t-elle point les voies à une autre croyance ? Quel lien secret entre la libre-pensée — danger intérieur — et la superstition, où se reconnaît un retour offensif de l'esprit catholique! Des deux façons, le cri d'alarme est justifié : sauvons l'Etat, sauvons le protestantisme! La lutte contre l'irréligion et la campagne contre la superstition mènent un même combat, pour l'intérêt de l'Etat protestant [75].

Quelques années avant le déchaînement de la Révolution française, écrit un contemporain, et pendant que l'Allemagne était bien tranquille, quelques écrivains, en particulier les éditeurs de la « Revue mensuelle de Berlin » et de la « Bibliothèque allemande universelle », lancèrent un cri d'alarme : une grande conjuration menaçait le Protestantisme; et des protestants s'y trouvaient

74. *Geist des Katholocismus auf Veranlassung des Uebertritts des Herrn Grafen Stollbergs zur Kathol. Kirche, Protestanten zur Beherzigung dargestellt.* Pirna. 1804, bei Carl August Friese, p. 5-6.

75. Sur la diversité des partis qui, néanmoins, s'entrechoquent, cf. ci-dessous, chap. VI.

impliqués, soit dans une intention coupable, soit par aveuglement [76].

L'accusation porta naturellement contre tout mysticisme suspect d'association. N'était-il point déjà un Etat dans l'Etat ? un catholicisme secrètement propagé en pays évangélique ? De plus, la franc-maçonnerie n'y était-elle pas singulièrement disposée ? Un mysticisme maçonnique, ambitieux d'universalité, se réchauffe au souvenir de l'ancienne Rosecroix. Une sorte de théosophie humanitaire, et bourrée du pesant appareil des sciences secrètes, retrouve en Allemagne son inspiration séculaire. Mais les protestants avertis ne doutent pas un instant qu'elle ne soit une invention catholique. L'ordre des Rosecroix « est originaire de pays catholiques, ceci est incontestable », et ses déclarations trahissent une politique romaine [77]. Par exemple, faisant allusion aux « devoirs des Rosecroix de l'ancien système », publiés par le « frère Chrysophiron », on s'écrie : « O mes frères protestants », méditez là-dessus : « seuls les frères de l'Ordre (d'après Chrysophiron) doivent être enfants de Dieu. N'est-ce point assez dire, avec l'orgueil le plus impardonnable, qu'on veut dénier la qualité d'enfants de Dieu à tous les autres chrétiens ? Voilà ce que les hauts Supérieurs font répandre, eux qui, autant qu'on sait, sont tous catholiques ». Les moindres détails étaient matière à soupçon : « Je ne veux citer qu'un trait, un petit indice de catholicisme : dans la " Boussole des

76. Friedr. Hnr. JACOBI-Werke, 2. Bd. Leipzig, bei Gerhard Fleischer d. Jüng. *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug*... (Zuerst im deutschen Merkur Febr. 1788). Vorerinnerung, p. 457.

77. *Berlin. Monatsschr.* Hrsgg. von Gedike und Biester, 6. Bd., 1785. Berlin, August 1785. 2. Noch über den Beitrag zur Geschichte jetziger geheimer Proselytenmacherei, p. 122 et 123 note 2.

Sages " [78], les passages de la Bible produits à la fin sont rapportés d'après la vulgate. Un protestant ne les aurait pas cités ainsi » [79]. D'ailleurs, ne sait-on pas que des « frères » hautement considérés ont des relations et des correspondances avec les pays suspects ? [80] Que veut donc dire certain « frère » qui parle des erreurs et des abus « qui se sont glissés dans la religion catholique par suite de l'ambition et de l'avidité des moines ?... Il donne donc à entendre que la religion catholique proprement dite est tout à fait bonne, sans ces abus ! » Qu'on se souvienne encore que toute l'organisation de l'Ordre est fondée sur « l'obéissance aveugle envers les supérieurs », et que précisément « l'obéissance aveugle est le soutien du catholicisme et du monachisme ». On a parlé du « Klerikat », des archives du « Klerikat » : or, « klerikus » signifie prêtre... « catholique », bien évidemment [81].

Le livre « des Erreurs et de la Vérité » [82] porte en français cette indication, que l'auteur est un Phi... Inc... « Le bon Claudius » traduit ceci par « philosophes inconnus » : interprétation ridicule ! s'écrie notre polémiste. « P... J... ne signifie rien d'autre que Père Jésuite... ; « Univers » désigne tout l'ensemble des sociétés secrètes » qu'a créées Dieu ; et « Dieu » n'est ici que le « général des Jésuites » [83]. Peut-on désigner plus expressément le catholicisme ? « Et Claudius, un protestant, n'a pas vu cela » [84] ? Dans le même sens, certain ecclé-

78. Cf. *op. cit.* ci-dessus, chap. III.
79. *Id.*, *Berlin. Monatsschr.*, p. 125, en note.
80. *Id.*, p. 125-129.
81. *Id.*, p. 137-138.
82. Claude DE SAINT-MARTIN, *Des Erreurs et de la Vérité*, 1775.
83. *Berlinische Monatsschrift*, *op. cit.*, p. 156-157. — Cf. aussi Fr. L. SCHRODER, *Rosenkreuzerey*, Rudolstadt, ca. 1805, p. 76.
84. *Berlin. Monatsschr.*, *id.*, p. 157, en note.

siastique protestant, qui joue dans cette société le rôle de « klerikus » et porte en cette qualité le nom d'« Archimède », se flatte de posséder, entre autres mystères, les secrets de « la production de l'homme. Ceci paraît très étrange chez ce personnage qui n'a de connaissance ni en physique ni en anatomie. Mais, quand on sait que son intention est de produire des hommes..., et qu'on pénètre le sens caché de ceci, " que tous les Hommes sont des C-h-R " [85]; alors, devant de tels mystères, la peau frissonne à tout loyal protestant » [86].

Le protestant Garve [87], qui considérait avec sang-froid cette querelle intéressée, écrivait impartialement à Biester, l'un des directeurs de la « Revue mensuelle de Berlin » : Le fait même — à savoir si le catholicisme nous menace réellement —, « m'est aussi peu indifférent qu'à vous. Moi aussi, je ne voudrais pour rien au monde renoncer à la liberté protestante de ma pensée ; à mes yeux aussi c'est une véritable perte pour l'humanité, lorsqu'une âme quelconque, qui s'était arrachée au joug des règlements humains, et à la sujétion étrangère, se courbe de nouveau sous le joug. Mais, comme dans le monde politique le soupçon et la crainte d'une attaque occasionnent souvent cette attaque : ainsi je crains qu'ici de même la haine des partis ne soit excitée, si une trop grande défiance se propage entre eux de nouveau ». Or, quelle intention veut-on découvrir dans les secrètes machinations des Jésuites et des « émissaires » du

85. C'est-à-dire des « catholiques romains », dit-il.

86. *Berl. Monatsschr.*, p. 157.

87. *Id.* 6. Bd., 1785. Berlin, Julius 1785. 4. Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus. An Herrn Doktor Biester. Vom Hrn. Prof. GARVE in Breslau, p. 19-21.

Pape ? Celle de lui rendre, ainsi qu'au clergé, sa souveraineté ancienne, avec tout un tribut de prébendes et d'hommages ? Ce serait chez eux, dit Garve [88], faiblesse d'esprit, s'ils nourrissaient pareille espérance. « Ou bien, tiennent-ils réellement à propager la doctrine de la religion catholique, parce que sa vérité donne le salut ? O ce petit nombre de gens qui, par amour pour nous, par amour pour notre propre bonheur éternel, non en vue de leur avantage temporel, veulent nous convertir : ceux-là, nous pouvons avec calme les laisser poursuivre leur voie ! Il y en aura si peu, et les obstacles les rebuteront si vite, qu'il est à peine nécessaire de porter à ces mouvements quelque attention ». — Hors du catholicisme, point de salut ? Mais le protestantisme n'a-t-il pas même ambition ? écrit le protestant Garve [89]. Une telle prétention fut commune à tous les partis chrétiens. « On trouvera sûrement des sermonnaires luthériens et des abrégés théologiques, qui affirment avec une égale certitude que l'Eglise réformée et l'Eglise catholique ne peuvent pas donner le salut. Et même, ceci est encore aujourd'hui l'opinion de nombreux docteurs des deux Eglises protestantes ». — Mais l'adversaire persiste : Garve, lisons-nous [90], a grand tort de trouver insignifiante « la circulaire adressée aux membres d'une société secrète et inconnue, aux frères du saint ordre de la Rose-Croix » : tout le monde, au contraire, en a ressenti l'importance. « Il nous est parvenu sur cet article un certain nombre de lettres anonymes, qui montrent suffi-

88. *Berlin. Monatsschr.*, p. 28.
89. *Id.*, p. 35.
90. *Id.*, 6. Bd., 1785. Nachricht von einigen eingelaufenen Briefen, p. 567.

samment que dans cette circulaire il ne s'agit point de choses inventées... ». Garve voudrait le nier [91]. Cet Ordre « introduit des jongleries catholiques pour favoriser l'obéissance aveugle et pour nuire à la religion protestante ». — La « Gazette littéraire universelle » [92], dans son numéro du 24 septembre 1785, dit aussi qu' « une foule de machinations sont en train réellement, pour assembler de nouveau l'Eglise sous un chef unique », et que ceci « n'est incroyable qu'à celui qui ne veut ni voir ni entendre ». Ah! « combien il serait à désirer qu'on soumît à un examen ces confédérations suspectes, pendant qu'il en est encore temps! » La société « de la pure doctrine » est infectée de « Krypto-Jésuitisme » depuis sa naissance. Des hommes qui connaissent « les manigances » de cet Ordre, qui n'est rien moins qu'éteint, ont deviné la main des Jésuites dans l'association susdite, qui porte le nom de « Société allemande ».

La suspicion au sein du Protestantisme.

Le clergé lui-même, s'il faut en croire les dénonciateurs, était contaminé de cet esprit de trahison. « ... Que dis-je », s'écrie l'un d'eux [93], « il y a réellement déjà des pasteurs protestants qui sont catholiques en secret. Moi-même, j'ai fait visite à un théologien connu par ses écrits, qui a publiquement la réputation d'être non seulement un affilié des Jésuites, mais lui-même un Jésuite de la 4e classe, de la classe qui doit faire vœu de se laisser

91. *Berl. Monatsschr.*, 7. Bd. 1786, Januar. 3. Beschluss von Biesters Antwort an Hrn. Professor GARVE. p. 36-39.
92. *Allgemeine Litterarzeitung*, 1785, Nr. 227, vom 24. Sept.
93. *Id.*, 5. Bd., 1785, Januar. 7. Beitrag zur Geschichte jetziger geheimer Proselytenmacherei, p. 61.

employer à des missions. Ceci semble incroyable à la grande majorité des protestants. Et pourtant ces choses sont vraies, authentiquement vraies! » — Un théologien protestant, membre de la « Société allemande de la pure doctrine », s'est permis de publier une justification de la messe catholique. La « Revue mensuelle de Berlin » le dénonce. Cet homme est Dreykorn, diacre à l'église Saint-Jacques de Nuremberg, il a fait imprimer un avis sur la « Société » suspecte : or, « la vignette du titre était fort semblable à un emblême jésuitique ». Peu après, parut encore une œuvre inquiétante : « la messe du catholicisme romain, en latin et en allemand... expliquée impartialement et sans détours, conformément au sens évangélique de la première Eglise chrétienne »! D'abord, on prit l'auteur pour un catholique; mais un compte rendu éclaira les choses, « du vrai point de vue ». Dreykorn, qui vante ailleurs « la grandeur de Marie », est décidément coupable. « L'invocation superstitieuse des saints, la vénération des reliques... l'adoration de l'hostie, tout ceci n'est pas seulement excusé par l'auteur, mais réellement approuvé »[94].

Le libraire Nicolaï[95] dénonçait en même temps les « missionnaires publics » du catholicisme et ses « secrets émissaires »; et aussi l'oppression hiérarchique, la bigoterie, la superstition, qu'il n'a eu « que trop fréquemment l'occasion d'observer » dans ses voyages à travers une partie « de trois pays entièrement catholiques, l'Autriche, la Hon-

94. *Id.*, 7. Bd., 1786, April. 3. Ueber die Vertheidigung der Katholischen Messe von einem protestantischen Theologen und Mitgliede der Gesellschaft der reinen Lehre, p. 324-327.
95. Fr. NICOLAI, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781*, 5. Bd., Vorrede. Berlin, 1785, p. VII

grie et la Bavière »[96]. Qu'une foule de gens[97] « aient du penchant pour d'obscurs sentiments religieux, pour le piétisme, le lavatérianisme, le herrnhutisme, le mysticisme, le visionnarisme : monsieur Garve ne saurait pourtant le nier... Or, là où l'intelligence est obscure, et où des notions déraisonnables trouvent encore l'approbation, là le papisme, qui en vérité n'est fondé que sur l'esprit de ténèbres et la déraison, peut très commodément reprendre place ». — Dès lors, les Jésuites étaient partout. Le protestant Bahrdt[98], libéral jusqu'au « naturalisme » et ami des « lumières » autant que quiconque, n'a pourtant que de l'ironie pour la fameuse campagne de Nicolaï, et, comme dit notre humoriste, sa chasse à l'obscurantisme et au jésuitisme. L'origine de la mode des perruques et son extension, lisons-nous ailleurs[99], seraient donc l'œuvre des Jésuites, soucieux, sans doute, de cacher leur tonsure ? De plus, Nicolaï[100] rapporte qu'à Vienne, « de même qu'en beaucoup d'autres villes catholiques, les parents aiment à habiller leurs enfants de costumes monacaux, qui s'inspirent de tel ou tel Ordre qui leur est cher : on voit souvent ainsi des petits Jésuites, des petits Bénédictins ou des petites Carmélites sur les bras des bonnes d'enfants ». Or « n'allez pas croire », disait assez plaisamment le roman anonyme[101], sur le ton de Nicolaï, « n'allez pas croire que ceci n'a lieu qu'en des pays catholiques : même parmi nous ils ont

96. Fr. NICOLAI, *id.*, p. v.
97. *Id.*, 8. Bd., p. 108.
98. K. Fr. BAHRDT. *Das Religionsedikt.* Ein Lustspiel. Thenakel. 1789. Dédicace.
99. *Vollendeter Aufschluss des Jesuitismus und des wahren Geheimnisses der Freimaurer.* Rom. Zullichau. 1787, p. 19.
100. NICOLAI, *Reisebeschreibung*, Th. V, p. 33.
101. *Vollendeter Aufschluss...*, *op. cit.*, p. 54-56.

institué un pareil accoutrement monacal. Que sont, en effet, les capes que nous avons coutume de faire endosser à tous nos enfants, sinon de petits costumes de moines ? » En revanche, « les corsets sont un préservatif contre le Jésuitisme... Aussi ai-je expressément enjoint à ma femme de ne vêtir d'une cape aucun de mes enfants, mais de les habituer dès leur jeune âge au corset sans cape. Car je tiens ceci pour le meilleur moyen contre le monachisme et le jésuitisme ». La chasse aux Jésuites, dit enfin l'humoriste, est la vraie chevalerie errante de ces dix années, et deviendra bientôt la risée universelle.

Lavater était compromis à cause de son langage trop semblable au « langage mystique » des « émissaires rampants »[102]. On l'incriminait aussi pour sa liaison notoire avec « un vénérable théologien catholique » dont il avait recommandé les écrits : ainsi s'exprime Frédéric-Henri Jacobi[103], protestant orthodoxe, qui se rit de pareilles insinuations. Il pense aussi que Stark, un autre suspect, s'est fort bien disculpé dans une très longue réponse, « convaincante presque pour tout le monde, sauf pour ses accusateurs ». « Contre un seul homme il y avait là toute une troupe, et Stark devait y laisser plus que la vie »[104]... Néanmoins madame de Staël[105], protestante d'ailleurs, écrit avec une pompeuse assurance : « Il y avait une sorte d'anarchie douce et paisible, en fait d'opinions

102. *Berlin. Monatsschr.*, 5. Bd. Berlin. 1785. Januar. 7. Beitrag zur Geschichte jetziger geheimer Proselytenmacherei, p. 64.

103. Friedr. Hnr. JACOBI-Werke, 2. Bd. Leipzig, bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1815. *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft welche nicht die Vernunft ist* (Zuerst im deutschen Museum Febr. 1788). Vorerinnerung, p. 458.

104. *Jacobi à Schlosser*. Düsseldorf. 8 Dec. 1787. Ici, p 462.

105. Madame DE STAËL, *De l'Allemagne*. Paris, Charpentier, 1841, p. 24.

littéraires et métaphysiques, qui permettait à chaque homme le développement entier de sa manière de voir individuelle »... ; tandis que Lavater [106], renseigné par son expérience personnelle, voyait en cet Eden de la libre-pensée « un esprit d'inquisition véritablement torturant » et une « pure tyrannie sur les consciences ». — La terreur du catholicisme donne aux gardiens vigilants la haine de tous les projets mystiques, ou simplement des fantaisies d'imagination. Lavater [107] se raille — non sans quelque amertume — des clameurs accusatrices. Le « Crypto-Jésuitisme », le catholicisme rampant de toutes parts, lui semblent quelque chimère qui trahit le malaise de l'esprit protestant. Il est bien loin de penser, d'ailleurs, que le Jésuitisme soit inactif ou éteint ; il y réprouve l'esprit d'astuce et d'intrigue, de domination. Mais de telles tentatives sont-elles particulières à l'époque ? « J'étais disposé à considérer avec un juste sourire ce bruyant concert, cette hypothèse qui me semblait du pur fanatisme ». Sans aucun doute — du moins Lavater voulait l'espérer — le public sensé se lasserait de pareils cris d'alarme et renverrait au silence de l'oubli ce « don-quichottisme qui tend à rendre suspects les plus honnêtes protestants aussi bien que les catholiques »... La patience était vaine. Pour bien connaître l'intolérance que manifestent les dénonciateurs, « apprenez », dit Lavater, « qu'ils apostent des espions, qu'ils détournent des lettres privées ; et que dire de cette insolence qui leur permet d'invoquer, non seulement en conversations particulières, mais publiquement, les

106. J. C. LAVATER, *Rechenschaft an seine Freunde*, 2. Blatt. *Ueber Jesuitismus und Catholicismus. Wahr und klar, sanft und fest.* Winterthür, 1786, p. 58.
107. *Id.*, p. 3-15.

secrets surpris dans les lettres dérobées! Ils brisent les cachets, ils ouvrent les billets confiés ou non à leur garde ». Lavater se plaint d'avoir été victime, lui et ses amis, de pareils procédés... Mme de Staël [108] disait pourtant : « Les Allemands ont en général de la sincérité et de la fidélité ; ils ne manquent presque jamais à leur parole, et la tromperie leur est étrangère. Si ce défaut s'introduisait jamais en Allemagne, ce ne pourrait être que par l'envie d'imiter les étrangers... ; mais le bon sens et le bon cœur ramèneraient bientôt les Allemands à sentir... que l'habitude de l'honnêteté rend tout-à-fait incapable, même quand on le veut, de se servir de la ruse ». — Tout est sujet de méfiance, reprend Lavater [109]. De quelque façon qu'on agisse, « la noire malignité » a « toujours en réserve un torturant sarcasme... Se déclare-t-on expressément l'ennemi du pouvoir hiérarchique ? un cri s'élève : Les Jésuites aussi ont parlé de même contre la hiérarchie! Ou bien garde-t-on le silence ? " C'est un ami secret de la hiérarchie! Autrement, il la condamnerait bien haut ! " » « Les plus artificieux Jésuites [110] peuvent-ils agir plus jésuitiquement ? » Ne saurait-on demeurer libre [111] de recommander à des protestants, aussi bien qu'à des catholiques, les œuvres d'un Massillon, d'un Bourdaloue ou d'un Fénelon, de Nicole, de Fléchier et de Quesnel, ou d'un Dalberg et d'un Sailer ? C'est une défense que Lavater n'accepte d'aucun tribunal, qu'il se dise « hiérarchique » ou non, fût-il à Lisbonne ou

108. Madame DE STAËL, *De l'Allemagne...*, *op. cit.*, p. 25.
109. LAVATER, *op. cit.*, p. 17-18.
110. *Id.*, p. 39-40.
111. *Id.*, p. 43-44.

à Berlin. « Excusez-moi [112] si je repète si souvent, et à dessein, le mot d'Inquisition ».

Intérêt politique de cette campagne.

L'intolérance protestante avait d'autres raisons qu'une conviction intellectuelle ou quelque animosité de polémistes. Nicolaï nous en indique lui-même l'objet véritable. Sa défense de l'Eglise protestante contre la « superstition » enhardie, invoquait un motif impérieux : nos biens sont menacés! Ainsi, les intérêts et les « lumières » souffraient pareillement du catholicisme. « La Cour romaine [113] continue à dispenser des bénéfices ecclésiastiques depuis longtemps annihilés : l'on pourrait tenir cette habitude pour un simple enfantillage; mais sous ces futilités voyons les choses sérieuses! Qu'importe que la Réforme soit confirmée par les traités les plus solennels, et que par les traités les plus solennels les biens dits d'Eglise, dénommés ecclésiastiques, soient sécularisés! L'Eglise maintient son droit sans prescription, elle donne les bénéfices en titre, dans l'attente d'une époque à venir où elle pourra les conférer réellement ». Les titres des bénéfices allemands s'accordent à des prélats de France, d'Espagne et de Portugal. Aussi, « combien ils sont vains, ces plans d'union avec l'Eglise catholique et romaine, qui, émanant de toutes sortes d'intentions, viennent maintenant sur le tapis, et dont se bercent maintes bonnes âmes parmi les protestants, sans savoir ce qu'elles font ».

112. LAVATER, *op. cit.*, p. 58.
113. Friedrich NICOLAI, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781*, 1. Bd. Berlin und Stettin, 1783, p. 46.

En ce qui concerne les princes, écrit Biester[114], « leur passage à la religion catholique est de haute importance pour tout le pays ». Biester a déjà nommé le landgrave de Hesse-Cassel, Frédéric II, qui n'étant encore que prince héritier, se convertit au catholicisme. On voit par là, ajoute-il, combien l'Eglise romaine encourage la conversion secrète de princes protestants : c'est un danger qui va jusqu'à la trahison.

On surveillait avec effroi les progrès de l'ennemi. La « Revue mensuelle de Berlin » publiait des lettres alarmantes. On écrivait[115] que les régions protestantes de la Souabe et des provinces voisines du Rhin subissaient l'invasion d'un catholicisme « de la plus grossière espèce ». Un autre adversaire[116], dans la même « Revue », assure qu'il a prêché la tolérance, et que son cœur n'est point assez étroit pour répudier ses frères d'opinions différentes; mais céder[117] les églises protestantes pour le culte catholique : « fausse tolérance ! » « Je suis fermement convaincu que les plus éclairés, les plus libéraux des théologiens de notre capitale seront d'accord sur ce point : qu'on peut avec assurance concéder nos églises, pour un usage religieux, plutôt à des juifs et des mahométans et des " naturalistes " qu'aux catholiques ». La paix de Westphalie, qui a donné « à notre patrie » le repos, continue le polémiste, fut solennellement garantie par tous les princes de l'Eglise,

114. *Berlin. Monatsschrift*, 7. Bd., 1786, Januar. 3. Beschluss von Biesters Antwort an Hrn. Professor Garve, p. 52-53.
115. *Id.*, 5. Bd., 1785, Januar. 7. Beitrag..., p. 59-60.
116. *Id.*, 5. Bd., Februar 1784. 9. Falsche Toleranz einiger Märkischen und Pommerschen Städte in Ansehung der Einräumung der protestantischen Kirchen zum Katholischen Gottesdienst, p. 180-181.
117. *Id.*, p. 189-192.

« sauf par le pape et le grand-sultan ». C'est un principe de la curie romaine que « de considérer tous les droits des protestants, de quelque prix qu'ils les aient payés, comme usurpés et non avenus ». L'influence des « ex-Jésuites » « opere sous les formes les plus diverses, et produit les plus étranges phénomènes. Ils s'entendent même à gagner le cœur des princes: et l'on voit avec etonnement les progrès rapides de l'expansion catholique, çà et là ». La tolérance est donc un vain mot qui leurre. « L'union religieuse » est un « appât qui a rendu captifs assez d'honnêtes protestants ». Et l'auteur de l'article signe : « Tolérant *a*catholique ».

En juin 1784, le « tolérant-*a*catholique » communique aux lecteurs une lettre d'un ami de Silésie, « un savant pasteur de campagne ». Elle ne traduit pas une expérience isolée: car ses collègues en diraient autant [118]. On a supprimé le *nexus parochialis :* c'était l'obligation, pour tous les possesseurs de terres, même catholiques, de contribuer aux églises protestantes, parce que l'imposition était attachée au sol. De sa disparition résultent de douloureuses conséquences : « Mais réfléchissez que la suppression du *nexus parochialis* m'a enlevé au-delà de 45 boisseaux de blé : vous verrez aisément que j'ai perdu par là tout mon salaire ». Ainsi gémit le pasteur. Le catholique, au contraire, lisons-nous, a tout avantage à s'établir dans de pareilles localités : dans une paroisse de sa confession, il devrait contribuer par des dîmes et des corvées à la « fabrique » de l'église [119]; dans une paroisse évangélique, il est libre de telles imposi-

118. *Berl. Monatsschr.*, 3. Bd., Junius 1784. 6. Schreiben eines Schlesiers an den Akatholikus Tolerans, p. 532-533.
119. *Id.*, p. 535-540

tions, « il peut, par suite, donner bien plus qu'un protestant, qui doit supporter toutes ces charges. Supposez, par exemple, qu'on mette ici en vente une propriété rurale dont la dîme soit de 4 boisseaux : le catholique offrira volontiers 100 et 150 rixdales, parce que l'exemption des charges lui rembourse amplement les intérêts de cette somme ».

Le « tolérant *a*catholique » poursuit avec amertume : « Nous tenons des catholiques toutes les vieilles églises et les anciens cloîtres : de ces derniers on a fait des écoles. Comme elle serait bienvenue, l'occasion d'utiliser de nouveau pour la religion romaine les temples luthériens ! » Maintenant, jetons un regard sur les villages qui ouvrent aux catholiques leurs églises protestantes ! « Et si un riche agriculteur catholique devenait bailli royal ?... Si celui-ci introduisait des habitants catholiques parmi les protestants luthériens ? Si le bailli voulait avoir un prêtre pour lui et ses coreligionnaires, mais sans pouvoir ou vouloir construire une église ? Et si l'on demandait au ministre luthérien de mettre la sienne en commun ? Et si ce dernier, ou ses supérieurs, s'y refusaient ? si alors on invoquait l'exemple des villes que nous avons nommées ? » — Sans doute, aux sermons utilitaires du « tolérant *a*catholique » et de Nicolaï, s'opposaient quelques contradicteurs, parmi les protestants eux-mêmes. L'un d'eux écrit :[120] « Je vis dans un pays, qui est de tous les Etats prussiens le plus peuplé d'habitants catholiques, et où le clergé de cette Eglise possède les plus grandes

120. *Berl. Monatsschr.*, Julius 1785. 4. Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus. An Herrn Doktor Biester, vom Hrn. Prof. GARVE in Breslau. p. 60.

richesses. Mais, je l'avoue, et j'en suis aussi fermement convaincu que de mon existence : lorsqu'ils lisent le récit des machinations et des menées extraordinaires qu'on prête à leurs coreligionnaires pour l'expansion du catholicisme, leur étonnement est égal au mien ». Le protestant Garve défendait la tolérance contre Berlin ; et le pasteur Triesch, de l'Eglise réformée, s'évertuait à soutenir Garve [121]. — En vain : les raisons de Garve n'étaient pas des raisons pour les protestants exaltés. Il s'agissait bien de philosophie générale et de tolérance ! Les intérêts vitaux du protestantisme étaient menacés. On lisait dans la « Revue mensuelle de Berlin » que des plaintes s'élevaient de tous côtés : les adversaires, disait-on, se sont procuré dans deux villes, sans que le consistoire ait été prévenu, des églises luthériennes pour y célébrer le culte catholique. Et Biester répond publiquement à Garve [122] : « De Poméranie et de Silésie, on me signale de pareilles importunités des catholiques en quête d'églises protestantes ». — A toute tolérance intellectuelle ou morale une raison majeure imposait silence : la raison d'Etat. Examinons ce qui nous sépare des catholiques, disait un de leurs adversaires [123] : « Pour l'amour de la paix », nous accepterions « aussi bien la confession auriculaire que le Purgatoire ». « Mais [124] comment concilier la divergence de nos *intérêts politiques ?* c'est ce que je ne vois pas. » « Voilà le véritable nœud de

121. *Berl. Monatsschr.*, Junius 1786, 4, p. 513.

122. *Id.*, 6. Bd., 1785. Berlin, Dezember 1785. 3. Biesters Antwort an Hrn. Prof. GARVE, p. 533-534. — Cf. aussi SCHLÖZER, dans : Staatsanz. Heft 25, p. 54.

123. *Id.*, 7. Bd., 1786. Berlin, Junius. 2. Schreiben an den P. J. K. in W... über die künftige Vereinigung der evangelischen und katholischen Kirchen. Vom Herrn Geheimen Justizrath MÖSER, p. 491.

124. *Id.*, p. 496.

la question qui nous divise... [125] Et dans les cabinets de nos princes, on autorisera plutôt l'huile sacrée qui se donne gratuitement, que la taxe à la chancellerie romaine... Le plan de notre union, noble philanthrope, doit donc procéder comme il suit : aplanir les difficultés *d'abord politiques*, ensuite théologiques ; et j'attends que vous me renseigniez sur le *premier pas* ».

La réaction contre le danger catholique nous ramène donc à cet « intérêt politique » dont l'idée permanente domine cette période et fait l'Allemagne. L'Eglise protestante menacée, c'est l'Etat menacé. La terreur est double ; le mouvement intellectuel du siècle ébranle, avec les croyances, la discipline sociale ; du moins on le craint : la libre-pensée, en Prusse, provoque les premières alarmes. L'autre péril s'ensuit, indirectement : le protestantisme affaibli n'est pas seulement exposé à la Révolution que l'Europe sent gronder vers l'Ouest ; il redoute un revirement vers la foi catholique.

La religiosité n'est pas morte, au siècle des « lumières »[126]. Il est des âmes pour qui la Science et l'Histoire ne seront qu'un nouveau rêve mystique, et comme un chant intérieur. Mais d'abord, dans le désarroi des croyances contestées par la libre-pensée apparente, le mouvement spontané des chrétiens demeurés fervents n'est-il point de rejeter raison et savoir, pour redemander au cœur l'illusion emportée par l'esprit ?

Le catholicisme, immuable au-dessus des querelles protestantes et du scepticisme raisonneur que le siècle a mis au jour, offre la foi qui dédaigne une infirme raison.

125. *Berl. Monatsschr.*, p. 498-499.
126. Cf. ci-dessus, chap. III, et ci-dessous, chap. VIII.

Mais le cri d'alarme a retenti. L'Etat, intéressé à vaincre l'irréligion, veillerait aussi sur le mysticisme. La « superstition », c'est le péril catholique, disait-on à Berlin. Ou bien, si le mysticisme ne rend pas catholique, au moins il désorganise : autant que les rêveurs qui complotent, ceux qui n'agissent point sont un péril social, que le philosophe Kant maudit au nom de la discipline [127].

Ainsi, le protestantisme mystique ne souffrira point d'égarements qui lui fassent oublier cette utile besogne d'Etat qui s'impose déjà au « rationalisme ». Le souci pratique doit inspirer l'idéal comme il domine le savoir. Alors, le mysticisme aura droit de cité dans l'Etat germanique de l'avenir, car cette cité sera son œuvre [128].

127. Cf. ci-dessous.
128. Cf. ci-dessous, chap. VII-IX.

CHAPITRE VI

L'Etatisme, ou la Discipline en face de la Vérité.

Le revirement des Libéraux, et l'orientation de l'Allemagne vers l'Etatisme.

Au milieu de la formation intellectuelle du XVIII[e] siècle, le principe de « l'Etat » s'impose à l'Allemagne protestante. Le mouvement des idées provoque une réaction utilitaire ; il fallait donc définir les deux termes : le progrès de l'esprit évoluant avec le siècle ; et les habitudes ou les tendances du milieu, qui donnent à la crise politique son aspect ainsi que sa solution.

Nous avons établi que dans ce milieu l'intérêt d'Etat sera prépondérant. Or, à cette époque, on signale un double danger : l'irréligion menace l'ordre intérieur [1] ; de plus, le catholicisme est un voisin redouté [2]. Le protestantisme, s'affaiblissant, se livre à la Révolution ou bien à l'ennemi catholique. Des deux côtés, la vigilance est utile : contre les deux adversaires, l'idée de discipline passe au premier plan.

Une certaine réaction, dont nous préciserons dans la suite la forme singulière, se dessinera donc d'une manière générale, et trouvera des apologistes dans tous les partis : d'ailleurs sans que ces partis fassent trêve à leurs prétentions et à leurs querelles, qui ne

1. Cf. ci-dessus, chap. IV.
2. *Id.*, chap. V.

s'avisent point de menacer les intérêts immédiats de l'Etat protestant.

Le danger de l'irréligion populaire inquiétait des théologiens et des philosophes, parmi lesquels nous trouverons surtout des libéraux. Et de même le péril catholique hante d'abord les libres-penseurs de Berlin. N'est-il pas naturel que les artisans de cette désorganisation religieuse qui semble présager des désordres sociaux, aient été les premiers avertis de leur imprudence, et que leur volonté disciplinée par le milieu ait réagi soudain, ou se soit mise en quête d'une solution conforme aux intérêts?

L'attitude des libéraux est donc instructive : ils ont réagi contre eux-mêmes. Ils trouveront avant les autres la forme pratique de l'Etatisme, qui offre en effet de concilier les devoirs et l'indépendance, et propose comme un partage des consciences entre les fonctions et la liberté. Ce sont des libéraux encore que la crainte du catholicisme transforme en « gardiens de Sion »[3].

Le déiste Nicolaï devenu l'adversaire d'un déisme qui pourrait gagner le peuple, tel est le revirement intéressé que raillent les orthodoxes, et que Nicolaï expose lui-même.

Nicolaï était franc-maçon ; on voulait même qu'il fût affilié à l'Illuminisme de Weishaupt. Ce dernier avait écrit en effet que Nicolaï appartenait à l'ordre des « Illuminés » et qu'il s'en montrait « fort content »[4]. Alors Stark, orthodoxe que Nicolaï dénonçait comme suppôt des Jésuites, prenait sa revanche en accusant son adversaire d'irréligion[5] : les Illu-

3. Cf. ci-dessous.

4. Lettre écrite d'Ingolstadt le 25 janvier 1782 et publiée dans le *Nachtrag zu den Originalschriften der Illuminaten*. München, 1787, p. 28.

5. Joh. Aug. STARK, *Kryptokatholicismus...*, II. Bd., p. 173.

minés ne passaient-ils pas pour les pires ennemis de toute Eglise? Nicolaï se défendit avec vivacité de s'être jamais compromis sérieusement en cette irréligieuse entreprise. Et, à ce propos, il réhabilite son zèle vigilant pour le salut du protestantisme. « Est-il vrai que j'aie fait partie de l'ordre des Illuminés ? — A cela je réponds par un " oui ! " net et spontané [6]. » Mais comment y suis-je venu? ajoute Nicolaï ; et sur ce point il s'attarde longuement, pour exposer les motifs généraux de son affiliation à diverses sociétés secrètes.

Pendant son voyage à travers l'Allemagne et la Suisse, en 1781, Nicolaï s'est rencontré avec « un homme de mérite » [7], dont il ne connaissait que la réputation d'écrivain ; or, en tête à tête, on vint à parler des sociétés secrètes. Il apprit de la sorte que « des gens d'esprit et de bonne volonté » avaient institué un nouveau système pour éliminer la superstition et le fanatisme. Au mois d'avril 1782, Nicolaï reçut à Berlin des papiers confidentiels qui décrivaient les deux ou trois premiers grades [8]. On lui promit d'autres révélations. Quelque temps après, il prit rendez-vous avec deux amis ; on lut de compagnie, on commenta divers rituels, des écrits qui allaient jusqu'à la troisième classe, « celle des mystères » [9].

Pour si peu de chose, Stark accuse Nicolaï d'avoir été « fort content » de Weishaupt ! n'est-ce point Stark qui se montra « fort content » du mystique Schröpfer, à qui il s'est offert comme disciple

6. Fr. NICOLAI, *Oeffentliche Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden ; Nebst beiläufigen Digressionen*... Berlin und Stettin, 1788, p. 11-12.
7. *Id.*, p. 33.
8. *Id.*, p. 36.
9. *Id.*, p. 42.

docile? Car il devient « de plus en plus évident » que « le Cléricat et le Schröpferianisme, s'ils ne sont pas une même chose, sont du moins congénères » [10]... Les deux amis qui conférèrent avec Nicolaï projetaient une réforme de l'Illuminisme qu'on eût adapté aux pays protestants du nord [11]. Mais Nicolaï conteste qu'elle ait été de nature à mettre en péril l'Eglise évangélique. Les théologiens qui poursuivaient cette entreprise, travaillaient « dans la meilleure intention ». Nicolaï n'a lu qu' « un peu, très peu », de leurs projets rédigés. Et d'ailleurs, ajoute-t-il, « de ces écrits d'amélioration protestante, rien n'est imprimé, que je sache » [12].

Nicolaï se défend de toute propagande néfaste au christianisme, à la croyance populaire, et susceptible d'amener une révolution. « Quant au projet *d'introduire une nouvelle religion pour le peuple*, de propager le *déisme* ou le *naturalisme*, *d'entreprendre* quelque chose *contre la religion chrétienne*, ou *de provoquer des changements dans les Etats* : jamais je n'ai entendu dire une parole de cette nature aux deux personnes qui m'ont communiqué tout ce que je connais de l'Illuminisme. Si jamais — ce qui n'est pas arrivé — quelqu'un avait laissé paraître en ma présence une intention de la sorte; alors, en sus de diverses raisons importantes que j'avais déjà pour n'être aucunement actif dans l'ordre des Illuminés, j'en aurais possédé une de plus [13]. »

Nicolaï, qui tient à se disculper, et néanmoins ne saurait nier absolument, reconnaît sa sympathie envers l'Illuminisme, mais pour en préciser le degré

10. NICOLAI, *op. cit.*, p. 47-48.
11. *Id.*, p. 41-42.
12. *Id.*, p. 50.
13. *Id.*, p. 52.

et l'exacte nuance. Il n'a pas été « très content » de l'Ordre des Illuminés, mais seulement « content » à certains égards, et au début [14]. Il n'a jamais assimilé les pays protestants du nord à la Bavière catholique, ni pensé que les mêmes procédés fussent convenables en l'une et l'autre région. Les mesures que Weishaupt préconisa, pour dérober l'esprit aux entraves de l'éducation jésuitique, de l'aveugle obéissance et de la bigoterie, ne seraient pas de mise à l'égard du protestantisme. Elles n'ont de sens qu'en face de l'Eglise catholique : alors, elles sont dignes d'approbation. Et, si Weishaupt n'avait eu que cette louable idée, elle suffirait — conclut Nicolaï — pour qu'il demeurât « digne de mon respect ».

Les protestants de l'Illuminisme étaient aussi éloignés de l'irréligion que du catholicisme. Nicolaï rappelle, par antithèse, les espoirs « indéfinis » et suspects de la « discipline secrète » dans le « cléricat » de Stark, qui se réclame de saint Bernard et accepte des usages mystérieux, sans rechercher s'ils viennent des nuages ou bien d'Auvergne ou de Florence, et si ses prescriptions sont bien évangéliques. Les protestants qui s'affilièrent à l'Illuminisme restèrent fidèles à leurs croyances [15]. L'Ordre, d'une part ennemi des préjugés catholiques, n'était pas moins étranger, d'autre part, à toute menée fatale pour l'Eglise. Il n'y avait pas lieu de craindre que ces « théologiens protestants et autres savants » voulussent opérer « *le renversement de la religion chrétienne et l'introduction du déisme et du naturalisme comme religion pour le peuple* ». Le librepenseur Nicolaï s'empresse à reconnaître qu'un tel projet, « si bonne qu'en soit l'intention », « restera

14. NICOLAI, *op. cit.*, p. 68-74.
15. *Id.*, p. 95.

toujours une des chimères les plus irréalisables, et doit le demeurer par nature ».

L'orthodoxe Jean-Auguste Stark accusait les déistes auprès des chrétiens : mauvaise politique, fâcheuse imprudence! écrivait Jacobi, orthodoxe également : c'est l' « ecclesia triumphans » que vous assignez au tribunal de l' « ecclesia pressa » ; c'est César Auguste ou Tibère que vous traduisez devant le Sénat [16]. — Mais le « déiste » Nicolaï s'évertue à écarter ce soupçon : on est bien hardi d'émettre pareille affirmation, « comme s'il s'y trouvait la moindre vérité ! Dans quelle ville le déisme serait-il l'ecclesia triumphans, et le christianisme l'ecclesia pressa? S'agirait-il encore de Berlin, par hasard? Que monsieur le conseiller-intime Jacobi daigne venir à Berlin, et le connaître, avant d'en parler; il rougira d'avoir émis une telle absurdité. Où serait-il donc, ce pays où le déisme aurait le pouvoir, comme César Auguste; et où le christianisme, comme le Sénat, n'aurait que le droit? Serait-ce dans la lune ou au pays des utopies? Il faudrait que le déisme eût quelque part non seulement de la consistance, mais vraiment beaucoup de pouvoir, s'il y était l'église triomphante; et le christianisme, contre lui, l'église opprimée [17]. »

Il n'est pas tant de déistes et d'athées que Stark et Lavater veulent bien le prétendre : Nicolaï ne voit, au lieu de tels adversaires de l'Eglise, que de bons chrétiens, mais des « chrétiens raisonnables », les « théologiens les plus méritants », les « philosophes » de l'époque [18].

Nicolaï conteste qu'à Berlin des « cénacles in-

16. *Deutsches Museum*. Februar 1788, p. 179.
17. Fr. NICOLAI, *op. cit.*, p. 96, en note.
18. *Id.*, p. 97-99.

times » fassent une propagande pour le « naturalisme », et concertent des « plans contre la religion chrétienne ». Soupçonné d'un libéralisme tendancieux, il se réhabilite : ne s'employa-t-il pas à ruiner le projet d'une Eglise de « religion naturelle », cette entreprise chimérique et inutile, mauvaise pour le peuple? — Les faits qu'il rapporte éclairent l'histoire de la retraite des libéraux, et de la réaction d'Etat contre l'irréligion menaçante.

En 1775, un grand nombre de savants s'étaient réunis à Dessau, pour voir et étudier une école philanthropique fondée depuis peu. De leur nombre était Zollikofer, un libéral que nous avons montré s'entretenant avec Spalding et Sack, Mendelssohn et Semler, des espoirs du protestantisme « éclairé ». Au retour, Zollikofer rapporte à Nicolaï certain propos que Basedow avait tenu à haute voix : il fallait instituer prochainement « un culte de la religion naturelle » ; « ceci se passerait à Berlin », où Basedow indiquait quelques personnes qui se prêteraient à cette entreprise... Zollikofer pensa que le propos n'avait pas d'autre importance qu'une opinion personnelle [19]. Et Nicolaï, déiste lui-même, et qui mena campagne pendant longtemps contre le dogme, répliqua néanmoins que le préjugé qui faisait de Berlin un foyer de déisme était injustifié : les savants de cette ville auxquels on imputait pareille tendance en étaient innocents, et en particulier les deux personnages que Basedow avait désignés comme les principaux instigateurs du projet. Il ajouta qu'il doutait fort « que le *roi Frédéric II* autorisât si aisément un pareil culte dans sa résidence : du moins il *ne le ferait certainement pas de son propre mouvement* ».

19. Fr. NICOLAI, *op. cit.*, p. 111-115.

Nous verrons en effet que Frédéric II, sceptique pour sa part, et anticlérical, professait néanmoins ce principe que la religion est utile pour le peuple, et s'y conformait avec méthode. Nicolaï avait une juste opinion de son monarque. Mais Zollikofer trouvait incroyables les propos de Nicolaï, surtout en ce qui concernait les dispositions du roi, « qu'il s'était représentées tout autrement ». Nicolaï précisa par une anecdote, et il conclut en y joignant son propre avis : « Un culte de religion naturelle ne serait ni praticable, ni utile, ni durable. » Il lui exposa plusieurs des motifs qui lui faisaient penser que la religion naturelle ne saurait jamais devenir religion populaire, et que tout essai en ce sens serait infructueux [20].

Après deux conversations « circonstanciées et très intéressantes », Zollikofer — ainsi raconte Nicolaï [21] — « se rallia sensiblement à mes motifs et à leurs conclusions ». Là-dessus, il se rendit de Leipzig à Dessau, eut un entretien « détaillé et sérieux » avec Basedow et Wolke. C'est ainsi que Basedow « renonça entièrement aux démarches, au fond très bien intentionnées, mais irréfléchies, qu'il voulait faire à Berlin, et dont l'heureux succès lui semblait déjà assuré ».

Et de même Auguste Sack, cet autre libéral, n'esquissa-t-il pas sur le tard une prudente retraite? Le fils de ce théologien raconte que son père, en des écrits pleins de hardiesse, ne se laissait lier naguère par aucun système établi, et rejetait librement ce que certains tenaient encore « pour une sainte et irréfragable vérité ». Il ne voyait en l'orthodoxie que « l'œuvre de la philosophie à la mode ou des

20. Fr. Nicolai, *op. cit.*, *id.*
21. *Id*

circonstances politiques » [22]. Mais le biographe ajoute que plus tard son père s'alarma des progrès du « naturalisme » ou de l'esprit sceptique. Teller, conseiller du haut-consistoire, remarqua que Sack, dans la dernière période de son existence, semblait « vouloir *faire halte* dans sa marche en avant vers la connaissance et la vérité » [23].

Nous avons vu Nicolaï s'instituant, avec un zèle efficace, le défenseur de l'Eglise protestante. De même la « Revue mensuelle de Berlin » prêchait maintenant la vigilance. Les libéraux manifestaient pour les intérêts de l'Eglise une sollicitude qu'on n'eût guère attendue. Aussi les orthodoxes, qui gardaient l'amère mémoire des querelles récentes, dénoncèrent-ils avec humour le singulier retour à Jérusalem qui faisait des démolisseurs de la veille les « gardiens de Sion ». L'orthodoxe De Marées écrivait dans des « Lettres » ouvertes, publiées en 1786 : « J'aurais presque envie, honorable ami, de mettre à l'épreuve votre perspicacité, selon l'ancienne coutume orientale. Monsieur le pasteur Götze de Hambourg a été relevé de son poste de gardien de l'Eglise évangélique. Par qui? Ceci est mon énigme. Trouvez-en la clef, et vous serez pour moi Salomon. Toutefois, comme nous ne saurions tous deux offrir ni payer aucun prix, comme Salomon et Hiram, je n'ai donc qu'à vous donner la solution, sans plus attendre. Ce sont messieurs Biester et Nicolaï, deux savants justement célèbres, qui sont montés au poste de veilleur de la Sion protestante, que monsieur Götze a quitté à cause de son âge et de sa faiblesse croissante. Ne me prenez pas, en

22. A. F. W. SACK, *Lebensbeschreibung*... hrsgg. von dessen Sohne F. S. G. Sack, 1. Bd. Berlin, 1789, p. 94-95.
23. *Id.*, p. 98-100.

lisant ces lignes, pour un visionnaire. Venez ; voyez vous-même, lisez la *Revue mensuelle de Berlin*, lisez les derniers tomes de la *Bibliothèque allemande universelle;* lisez la relation de voyage de Mr Nicolaï. Partout vous entendrez ces deux messieurs crier à pleine gorge : *Au feu!* protestants, *au feu!* Ce n'est pas seulement une maison qui brûle ; votre cité tout entière, avant que vous n'y preniez garde, sera consumée comme Gera, si vous n'usez pas au plus tôt d'une extrême prudence[24]. »

« Messieurs Biester et Nicolaï, gardiens de la citadelle protestante, quel phénomène ! Encore plus admirable que ceux que monsieur Herschel a découverts au ciel étoilé. Tout le monde sait comme ce poste fut universellement décrié, surtout dans la Bibliothèque allemande universelle, organisée par Mr Nicolaï. Grâce à cette *Bibliothèque*, Mr Götze fut diffamé plus universellement encore qu'aucun homme ne le fut jamais dans l'histoire moderne, et livré en proie aux sarcasmes de tous les voyageurs, de tous les almanachs, de tous les journaux — jusqu'à un journal de médecine —, de toutes les gazettes politiques, jusqu'à Florence[25]. » Ses adversaires de la veille sont aujourd'hui ses émules. « Sur un point seulement, il se trouve une notable différence entre ce gardien honni et les autres, les gardiens louangés » : Götze, à son poste de guetteur, observait de toutes parts les alentours ; Nicolaï et son groupe n'ont d'yeux que pour le danger catholique, semble-t-il.

Mais de Marées voit clairement que la libre-pensée protestante donnait prise au catholicisme : par suite

24. S. L. E DE MARÉES, *Briefe über die neuen Wächter der protestantischen Kirche*, 1. Heft. Leipzig, 1786, p. 1-2.
25. *Id.*, p. 2-13.

les hardis libéraux furent les premiers coupables en cette aventure qui les effraie tardivement. « La menace du naturalisme » devait produire « une moisson papiste ». Les attaques menées par la *Bibliothèque* de Nicolaï, au cours de 80 volumes, contre les dogmes du protestantisme, affaiblissaient cette Eglise : tout son enseignement n'était plus que « stupidité ». C'est ainsi que les « communautés chrétiennes », rebutées par le scepticisme, se laissaient tenter par la certitude d'une autre croyance, et couraient au catholicisme. « Tandis que d'autres avaient des craintes, la Bibliothèque de M[r] Nicolaï était sans frayeur, et poursuivait bravement sa campagne contre le système évangélique. Tout d'un coup, dans le 53[e] tome, le langage change de note. Les clameurs triomphales et leur assurance cèdent la place aux avertissements et aux plaintes. »

« Au tome 57, pages 368-369, vous trouverez ce conseil de tolérance : " Certains dommages ne se » guérissent point avec du baume et des emplâtres. » Il faut prendre en main le couteau, et trancher » entièrement la chair pourrie ; sinon, il n'est pas » de salut. Et ceci pourrait bien être le cas pour » mainte doctrine de l'Eglise catholique, qui donne » pâture à la superstition "... Et là-dessus, l'avertissement réitéré de ne point prêter les temples aux catholiques, et de ne pas étendre si loin les idées de tolérance ». L'orthodoxe de Marées compare les années 1777 et 1785 : là, Nicolaï et sa « Bibliothèque » prêtaient au catholicisme, aux ordres religieux, aux prélats, des projets de réforme éclairée ; — ici, les mêmes ordres, la même Eglise, seraient aussi arriérés qu'au temps du moine Hildebrand, et le protestantisme n'aurait pas de pires

ennemis [26]. En de nombreux numéros de la *Revue mensuelle de Berlin*, dans chaque ville de l'Allemagne catholique, que traversa Nicolaï, une voix prophétique retentit et clame : « Alerte, protestants ! Reconnaissez vos avantages, on vous tend des pièges, vous rêvez dans une douce somnolence, reveillez-vous donc, ou bien c'en est fait de vous, avant qu'il soit longtemps ! [27] »

A ce moment les « libéraux » se rappellent que leur Protestantisme est religion d'Etat.

Biester, « échauffé » de colère, — ne l'avoue-t-il pas? [28] — « parle d'un *Etat*, où la religion catholique ne constitue aucunement le parti *régnant*, mais simplement le parti *toléré* » [29]. Il n'est bruit que de l'Etat... « Le christianisme considéré comme institution d'Etat, qu'est-ce? et qu'en adviendra-t-il? [30] » L'orthodoxie proteste. « La transformation des *serviteurs du Christ* et des prédicateurs de son Evangile — en *serviteurs de l'Etat*, qui doivent enseigner la sagesse et la vertu, ôte à leur ministère tout le poids, toute l'action qu'il doit avoir à proprement parler... Si je n'étais pas convaincu de la façon la plus intime, qu'une ordonnance du Christ, qui doit durer jusqu'à la fin du monde, porte que des hommes prêcheront sa doctrine à tous les peuples..., avec quels reproches, avec quelle honte, je procéderais chaque fois au baptême, ou à la sainte communion, offices où il n'est pas question d'assurer des choses que l'Etat puisse donner ni prendre ! [31] »

26. DE MARÉES, *Briefe...*, p. 22-23.
27. *Id.*, p. 2.
28. *Id.*, p. 5.
29. *Id.*, 2. Heft. Leipzig, 1787, p. 112. De Marées cite la *Berlinische Monatsschrift*, 1785, p. 535.
30. DE MARÉES, *id.*, p. 49.
31. *Id.*

Ce n'est pas à dire que l'orthodoxie soit moins accessible aux intérêts temporels : nous verrons que l'orthodoxe Rönnberg se fait l'apologiste d'une certaine « conscience » du fonctionnaire que les libéraux ont imaginée. Seulement, pour ceux-ci, elle tient lieu d'une croyance ; pour les religieux défenseurs du dogme, elle n'y supplée qu'au besoin : il vaut mieux croire.

Les partis s'agitent, mais le principe de l'Intérêt d'État s'affirme et demeure.

La préoccupation de l'intérêt d'Etat n'exclura point la diversité des partis. Leurs querelles sont particulièrement vives, en cette époque de crise intellectuelle et religieuse, où l'esprit protestant se défait et se refait, s'agite et cherche de nouveaux espoirs.

D'abord les libéraux ont lutté contre l'orthodoxie, l'ennemie héréditaire ; ceci était conforme à l'esprit du siècle. On réclamait l'indépendance du jugement et de la parole : tout ce qui tend à punir « de destitution ou de suspension d'avancement » l'honnête et libre examen, cela entrave la conscience, enchaîne l'esprit ; c'est un « papisme protestant » qui s'insinue en Allemagne. C'est « papiste *ipso facto* », contraire au principe de la Réforme [32]. — Mais à cette date de 1768, et jusqu'au cri d'alarme qui le signale à la vigilance commune, le catholicisme lui-même n'est guère suspect : voici qu'on le donne en exemple à l'orthodoxie protestante. « Dans l'état

32. *Gedanken über den Zustand der protestantischen Kirche*, imprimé en 1768, sous le titre : *Ein Wort zu seiner Zeit, von einem christlichen Juristen*. Réimprimé dans la *Lebensbeschreibung* de A. F. W. SACK... hrsgg. von dessen Sohne, 1. Bd. Berlin, 1789, p. 354-355.

actuel de l'Eglise protestante, il n'y a pas lieu, de sitôt, d'attendre d'elle l'amélioration. Il faudrait plutôt l'espérer d'un tout autre côté, c'est-à-dire de l'Eglise catholique... Un très important progrès est déjà accompli. L'autorité excessive de l'évêque de Rome chancelle plus que jamais, et reçoit une succession de chocs sensibles. Le monstrueux principe d'un Etat dans l'Etat est sapé, et le clergé est ramené de force aux liens salutaires de l'obéissance qu'il doit au chef de l'Etat. » On espère que le catholicisme réalisera, par une série de réformes, « des avantages que l'Eglise protestante ne possède pas »[33]. — De même, la « Bibliothèque » de Nicolaï vantait en 1777 le libéralisme du clergé catholique. Soudain, le péril jésuitique est dénoncé par les libéraux de Berlin. Il ne s'agit plus d'une simple imitation des principes du papisme, mais d'une propagande précise pour les intérêts de Rome. Alors se déchaîne la campagne que l'on sait[34].

En revanche, les orthodoxes menacés accusent les libéraux leurs accusateurs. Si Stark est suspect de catholicisme, le Dr Biester n'est-il pas convaincu de « pur déisme »? Expliquera-t-il comment cette libre-pensée peut s'accorder avec son prétendu zèle pour son Eglise?...[35]. L'orthodoxie avait pour elle quelque apparence de logique : croyez ou ne croyez pas; mais, si vous admettez l'autorité de la Bible, suivez-la jusqu'au bout. Lavater[36] écrivait à propos

33. *Gedanken...*, p. 357-358.

34. Cf. ci-dessus, chap. V.

35. *Beleuchtung der letzten Anstrengung des Herrn Kessler von Sprengseysen seine verehrungswürdigen Obern, die Berliner, und sich selbst vor aller Welt zu vertheidigen*, von Dr. Johann August STARCK, p. 173.

36. *Herrn Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urtheile über Hrn. C. R. Steinbarts System des reinen Christenthums mit vielen Zusätzen* von D. Joh. Sal. SEMLER. Halle, 1780. — *Etwas über Herrn Consistorialrath Steinbarts System der reinen Philosophie und Glückseligkeitslehre des Christenthums*, von H. D. L., 1779, p. 24.

de Steinbart : Je préfère être franchement déiste, et laisser le même droit à qui voudra, car des hommes sensés et honnêtes peuvent être de ce parti : mais je déteste cette inconséquence insupportable qui porte Steinbart « simultanément à adopter l'acte authentique du christianisme et à en rejeter l'essentiel »... Mais de son côté le « libéral » Semler, qui se sent également visé, proteste contre ce qu'il appelle l'anathème de Lavater, et ces « fanatiques épouvantails » qui sont de mise, semble-t-il, à Zurich. Il trouve qu'on abuse de l'accusation de déisme [37]. Nicolaï se défendait de même ; et Semler aussi, qui jurait très haut que ni lui ni Steinbart n'avaient jamais projeté « *un changement public* » du dogme de leur Eglise. Semler n'avait travaillé qu'à perfectionner la « théologie », l'érudition — si défectueuse et inexacte — mais non « l'enseignement » destiné à la foule des chrétiens. Et quant au livre de Steinbart, il ne s'annonçait expressément qu'aux lecteurs « qui pensent », il ne s'agissait pas de transformer l'enseignement public « dans nos églises et nos écoles » : le peuple garderait ses croyances [38]... C'était précisément la forme de réaction adoptée par les « libéraux » : nous y reviendrons.

Si chacun se défend, c'est pour accuser l'adversaire. Nous avons vu que les mystiques suspects criaient à l'intolérance. On ne se ménage pas les sarcasmes. Fichte écrit que Nicolaï est un sujet rare, pour l' « historien de la littérature et le pédagogue », comme « type parfait d'un esprit à l'envers » : il est pour eux aussi intéressant « qu'un

37. *Herrn Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urtheile...*, préface de SEMLER, 1779.

38. Préface de SEMLER, 1779, dans : *Herrn Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urtheile... op. cit.* Halle, 1780.

fou original » aux yeux du psychologue, et qu'en physiologie « un monstre rare »[39]. Un beau jour, le Berlinois Nicolaï vient à traverser des provinces catholiques, lui qui n'avait voyagé jusque-là que de Berlin à Leipzig. Là, il voit des crucifix dans les rues, des images de saints, des amulettes, des ex-voto : « il n'en avait jamais tant vu à Berlin et à Leipzig », et ne pouvait croire que l'univers ne ressemblât point à ces deux villes. « Alors, jusqu'à perdre haleine, il poussa une retentissante clameur à travers le Saint-Empire romain : Allemagne, ô Allemagne, prête l'oreille : un malheur, — il y a, oh ! il y a des catholiques, là, qui sont catholiques[40]... » Hélas ! peu de temps après, il eut un déboire avec sa Bibliothèque. « On voulait — ce qui, je le dis en passant, n'est que trop vrai, manifeste et clair — on voulait qu'elle fût une œuvre dangereuse pour la *religion.* » Nicolaï en suffoqua. « Cette œuvre respirait pourtant ce qu'il nommait le plus pur protestantisme ! »

Mais les querelles prennent un sens inquiétant pour la liberté d'autrui, lorsque l'un des partis s'arme d'une autorité officielle. A cet égard, les « libéraux » ne sont pas les moins menaçants. Ils réagissent les premiers contre l'irréligion dont ils étaient les fauteurs ; leur système comporte une stricte obligation commandée par l'intérêt d'Etat : malheur à quiconque s'y dérobe ! Le fameux Semler, l'apologiste des « dignes hérétiques » du passé, n'a point de pitié pour les hérésies contemporaines. Suspect lui-même de « naturalisme » et de déisme,

39. *Fr. Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*, von J. G. FICHTE. Hrsgg. von A. W. Schlegel. 1. Ausg. Tübingen, 1801. — *J. G. Fichte's sämmtl. Werke*. Hrsgg von J. H. FICHTE, 8. Bd. Berlin, 1846, p. 6-7.
40. *Id.*, p. 42-43.

il n'en est que plus sévère pour les déistes imprudents. Bahrdt, s'étant exprimé librement contre l'Eglise protestante, fut condamné par les théologiens de Halle, parmi lesquels Nösselt et Semler, deux libéraux. Condamné par la censure, il en appela au public. On répondit en citant un passage du rescrit du 1er juin 1772 qui confirmait le jugement : c'était l'article 10, qui prétendait respecter tout « examen convenable » de la vérité, et n'enrayer que « ce qui s'oppose à l'ordre tant moral que social » [41]. Nous reconnaissons encore une fois le principe même de la réaction des « libéraux ». — Plus tard, c'est Fichte, l'un des artisans du Germanisme, qui semblait trop hardi à l'orthodoxie restaurée, et qui s'entendait condamner pour athéisme par un rescrit du Grand-Electeur de Saxe, adressé aux deux universités de Leipzig et de Wittenberg, le 19 novembre 1798. D'ailleurs, que cette accusation ne nous égare pas : Fichte ne refusait, en philosophie, de commencer par l'existence de Dieu, par sa connaissance pure et simple, que pour assurer la primauté des rapports moraux [42] sur toute autre donnée religieuse. Il ne supprimait pas l'usage de la croyance, il la soumettait seulement au système « pratique ». Ici il déclare d'ailleurs que « même devant les hommes d'Etat qui ne se soucient ni de religion ni de science, mais visent uniquement le maintien de la tranquillité et de l'ordre social, il

41. Cf. *Erklärung der theologischen Facultät zu Halle über Herrn D. Karl Friedrich Bahrdt's Appellation an das Publikum wegen einer Censurbedruckung*. Halle, in der Hemmerdeschen Buchhandlung, 1785, p. 36.

42. *Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen*. 1. Auflage. Jena und Leipzig, bei Gabler, Tubingen, in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1799. — *J. G. Fichte's sämmtliche Werke...*, *op. cit.*, 5. Bd., p. 214.

peut défendre sa cause avec le plus haut avantage [43]. » Comme nous l'avons annoncé, le Germanisme ne dépassera l'orthodoxie que pour le bénéfice d'une foi nouvelle, conditionnée par les exigences d'une discipline [44]. Le soupçon d'athéisme, dont Fichte fut l'objet, ne doit point nous tromper sur la nature de la besogne philosophique poursuivie par le continuateur de Kant : irréligieux dans le sens commun du mot [45], il ne renverse avec son siècle l'antique croyance que pour la soumettre au gré d'un calcul « pratique » et dans ce sens en restaurer le mirage.

Ici, voyons en son aventure un effet de cet acharnement des partis qui se dénoncent avec un égal zèle, et du reste tout en gardant le souci du bon ordre et le respect de l'Eglise officielle. De 1772 à 1798, la vigilance de l'Etat ne s'est pas démentie... Dans l'intervalle on a institué une « commission royale d'examen en matière spirituelle » ; elle officia avec rigueur. Le cas du pasteur Schulz, à Giesdorf, est un exemple d'inquisition. On lui intenta une action pour ses opinions religieuses, et il dut présenter à la justice sa défense écrite [46]. On fit copier un de ses sermons par deux maîtres d'école, nommés Michaelis et Arndt; et le soin d'interroger les suspects et les paysans témoins fut commis au « grand inquisiteur Hermes : tel est le titre que lui donne le public, et qui convient parfaitement à ses fonctions » ; il était assisté de son second, Hilmer [47].

43. *Appellation an das Publikum...*, p. 225-226.
44. Cf. ci-dessus, chap. I.
45. Cf. ci-dessus, chap. IV.
46. *Religions-Process des Pred. Schulz zu Giesdorf, nebst dessen eigenen, gerichtl. übergebenen Vertheidigungsschrift seiner Lehren*, 1792.
47. Ernst Chr. TRAPP, *Freymüthige Betrachtungen und ehrerbietige Vorstellungen über die neuen Preussischen Anordnungen in geistlichen Sachen*. Germanien, 1791. p. 8-9.

Tout le haut-consistoire était subordonné à la « commission d'examen ». Et chacun des candidats au saint ministère devait ramper, « sous peine d'être réduit à mendier ou à mourir de faim »[48]... Nous supposons que Madame de Staël[49] ne songeait pas au « grand inquisiteur » Hermes et à l'infortune du pasteur Schulz, lorsqu'elle déclamait avec une sérénité pompeuse : « Rien, dans le gouvernement intérieur, ne nuisait à l'indépendance et à la sécurité ; c'était l'un des pays de l'Europe où l'on honorait le plus les lumières... Je n'ai jamais rencontré dans toute la Prusse un seul individu qui se plaignît d'actes arbitraires dans le gouvernement, et cependant il n'y aurait pas eu le moindre danger à s'en plaindre. »

Tandis que Madame de Staël voit les Allemands « beaucoup plus susceptibles de s'enflammer pour les pensées abstraites que pour les intérêts de la vie »[50], nous constatons que la raison d'Etat commande en souveraine : elle seule inspire les querelles, l'inquisition et l'intolérance dont nous avons relaté maint écho[51]. Sauver les intérêts, telle fut la volonté commune... Mais, comme il était habituel qu'en dehors du domaine pratique et des nécessités de l'Etat, autre part, dans le cercle des opinions intellectuelles, chacun restât de son parti, les hommes de ce temps n'ont pas cru forcément qu'ils s'engageaient dans la réaction et dans la discipline de l'avenir. Des rationalistes se sont montrés douloureusement surpris par les phénomènes de la fin du siècle : l'Edit royal de 1788, qui manifeste une orthodoxie res-

48. TRAPP, *op. cit.*
49. Madame de STAËL, *De l'Allemagne*. Paris, Charpentier, 1841, p. 89.
50. *Id.*, p. 30.
51. Cf. aussi ci-dessus, chap. V.

taurée, les a émus comme un retour en arrière. Dès lors il sera plaisant de voir que les apologistes de cet édit parlent identiquement comme les libéraux des premières années, leurs véritables maîtres [52]. — Néanmoins, à la fin du siècle, le libraire Nicolaï, le fameux rationaliste, déplore l'esprit du temps, aussi bien la philosophie Kantienne — qui se dit pourtant « rationaliste » — que l'esprit de réaction orthodoxe. Les nouveaux philosophes, Fichte et Schelling, lui semblent se débattre dans un monde étrange. Les temps sont-ils donc changés ? Cependant nous verrons que la « Raison » est toujours de mode : mais on l'a rendue « pratique » [53]; et celle de jadis ne s'y reconnaît plus : Il n'est bruit que de philosophies surprenantes [54], « Heidenreichisme », « Abichtisme », « Bornisme », « Kiesenwetterisme », « Maimonisme », « Snellisme », « Fichtisme », « Niethammerisme », « Pölitzisme », « Schaumannisme », « Gräffisme », « Krugisme », « Goessisme », et tous ces nouveau-venus en « isme », « par où des philosophes nouvellement surgis, avec le criticisme de leurs petites lampes, répandent une si bienfaisante lumière sur toutes les sciences et tout le genre humain... » — En vérité ce sont les mystiques, raillés si fort par les rationalistes, qui pourtant vont apporter, grâce aux phénomènes de la philosophie « pratique » et du Romantisme, le plus vigoureux enthousiasme à l'Etat futur. La « raison » va devenir mystique, et le mysticisme s'appeler « raison ».

52. Cf. ci-dessous.

53. Cf. ci-dessous, chap. VII

54. Friedrich NICOLAI, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, 11. Bd. Berlin und Stettin, 1796, p. 127.

Dans ce chaos prodigieux des idées et des partis, où les mots deviendront des fantômes d'un sens disparu, la philosophie allemande se présentera comme une merveille d'obscurité et de complication, qui sur les confins du XVIII[e] siècle revient en effet aux prétentieuses subtilités du Gnosticisme et de l'occultisme du Moyen-Age [55]. Une réalité s'éclaire : l'effort, la volonté de produire un Etat. La direction est nette, consciente et brutale : sauver l'Etat ou refaire l'Etat, cette « raison » première dont un Allemand du XIX[e] siècle pourra dire : « Notre Etat, ce que nous avons de suprême sur terre [56]. » A cet égard, la poussée est formidable : il n'y a pas d'idéalistes, ni de rationalistes, ni de mystiques, ni de libéraux, ni d'orthodoxes [57]; il n'y a qu'une discipline en marche, fanatique d'elle-même, et menaçante pour l'avenir.

Le système de l'Imposture utile, attribué aux prêtres et législateurs antiques, devient expressément une théorie pour l'action.

La tendance utilitaire qui va commander à la formation intellectuelle de l'Allemagne, est sollicitée par cette inquiétude grandissante qui anime le protestantisme devant le déclin des croyances. Avertie par les clameurs d'alarme qui désignent l'Etat menacé, l'Eglise oppose au flot de l'irréligion les nécessités de l'intérêt politique.

55. Cf. ci-dessous, chap. VIII.
56. Cf. ci-dessous, chap. IX.
57. Nous exceptons cela va sans dire, les hommes indépendants qui eurent la dangereuse audace — et la clairvoyance — de juger leur milieu. Nous en citons quelques-uns, ci-dessous. Leur opposition ne rend que plus manifeste la tendance dominante. D'ailleurs ils confirment précisément, par leurs accusations, le langage même des artisans de l'Etatisme.

N'est-elle point une association pratique, où les dogmes cimentent un Etat? Il n'est besoin que de se rappeler ses origines. Rönnberg, apologiste de la réaction prussienne, invoquera l'histoire : la paix de Westphalie a remis pleins pouvoirs aux princes d'Allemagne, ce sont eux qui dirigent le peuple, en matière de croyance, selon les princips religieux une fois adoptés; ils ont mission de maintenir conformément aux dogmes tout ce qui a trait à l'Eglise. « Dès lors la religion, qui n'était auparavant qu'une affaire de cœur », devint « *affaire d'Etat* », avec l'association religieuse [58]. « Encore une fois je le répète : ce n'est pas seulement lorsqu'on la pratique en culte public, que la religion est *affaire d'Etat;* mais dès que l'idée religieuse d'un individu agit *sur le peuple*, la haute surveillance de cette action devient pour l'Etat un devoir des plus impérieux [59]. » Köppen allait même plus loin : « Une collectivité qui s'assemble en vue d'assurer la tranquillité, la sûreté, et le bien-être, s'appelle un *Etat*... or sans religion aucun Etat ne peut subsister! » Quels seront, par suite, les rapports de ces deux institutions? — Dans certains pays, elles sont distinctes, et la religion a le premier rôle. Mais « dans les pays protestants il en va différemment, pour de très justes motifs. L'intérêt politique est considéré comme le principal et le plus éminent, et l'intérêt de la religion lui est subordonné » [60].

Serait-ce donc ici, réalisée dans le présent, la fameuse alliance des prêtres et des princes, au béné-

58. D. Jak. Friedr. RÖNNBERG, *Ueber Symbolische Bücher im Bezug aufs Staatsrecht*, 2. verm. Aufl., 1790. Rostock, p. 24.

59. *Id.*, p. 29-30.

60. Daniel Joachim KÖPPEN, *Das Recht der Fürsten, die Religionslehrer auf ein feststehendes Symbol zu verpflichten*. Leipzig, bey Christian Gottlob Hilscher, 1789, p. 34-36.

fice d'un gouvernement? Serait-ce la religion commandée par quelques législateurs habiles? Serait-ce l'application de cette théorie chère à certains historiens?

Voilà en effet que de telles idées, singulièrement familières à l'esprit pratique de l'Allemagne protestante, font surgir du passé l'argument d'une Eglise d'Etat, au moment même où le XVIII[e] siècle, avec des historiens, répète que les religions sont des institutions humaines au service de quelque politique intéressée.

Nous avons exposé que le siècle sceptique se plaisait à dissocier la conscience religieuse des anciens temps, et, prêtant au passé les connaissances et la liberté d'esprit qu'il avait acquises lui-même, imaginait les « pontifes » d'autrefois comme d'avisés calculateurs, avertis de l'illusion religieuse mais adroits à l'entretenir [61]. Méprisé par la libre-pensée française comme l'image de la fourberie intéressée, le prêtre politicien — fantaisie facile pour l'irréligion moderne — trouverait-il soudain des apologistes dans les organisateurs de l'Allemagne protestante? Ici, comme en France, un certain scepticisme s'est répandu avec les études historiques; ici de même les théoriciens de l'Histoire ont brodé sur le thème inspirateur : les religions sont l'œuvre des hommes, on les inventa pour en imposer au peuple, de tout temps. Mais la France révolutionnaire ne dénonce la conjuration des trônes et des autels que parce qu'elle veut s'affranchir; la Prusse, au contraire, devant l'irréligion grandissante, n'admet la nécessité des croyances dans l'ordre social établi que pour les maintenir et sauver par là l'Etat chan-

61. Cf. ci-dessus, chap. III.

celant. Si jadis la politique fut l'inspiratrice des dogmes, n'est-ce pas un enseignement pour un Etat conservateur, tout autant qu'une inspiration pour la Révolution qui ailleurs se prépare? Ceux qui rêvent de liberté rendront solidaires le régime social et l'Eglise, pour en rejeter la domination séculaire; mais l'Allemagne, soucieuse de l'intérêt de l'Etat, l'impose à la religion victime du siècle et la restaure impérieusement.

Le thème historique que nous avons signalé, inspire nettement la réaction qui triomphera de la crise sociale. Après avoir servi les intentions les plus opposées et les partis les plus divers [62], la théorie du prêtre politicien et imposteur trouve en Allemagne une remarquable destinée. On en tire une leçon, dont l'application sera immédiate. Ecoutons d'abord cette leçon. Comme d'habitude, prenons quelques exemples. — Steinbart [63], en 1770, fait une peinture louangeuse des anciens législateurs qui employaient la religion à la domination des consciences pour le bien de l'Etat : ils « instituaient prêtres des patriotes avisés, qui s'entendaient à dompter le peuple par des oracles ». « Les philosophes de l'antiquité », instruits de ces supercheries, « étaient fort circonspects dans leurs énonciations » ; ils ne découvraient leurs secrets qu'à ceux qui avaient assez de capacités et de loisirs pour devenir eux-mêmes de profonds philosophes... « L'influence puissante et partout avantageuse que la religion exerce sur les dispositions des hommes et le bien-être des Etats, fut reconnue par les législateurs de toutes les nations.

62. En particulier les apologistes chrétiens d'une part, et, d'autre part, les anticléricaux, pour ne citer que le contraste le plus frappant, — cf. ci-dessus, chap. I et III.

63. G. S. Steinbart, *Prüfung der Bewegungsgründe zur Tugend nach dem Grundsatz der Selbstliebe*. Berlin, 1770, p. 34-36.

Ils y ont vu le fondement de la fidélité et de toutes les obligations de la conscience. C'est pour les maintenir, et en raviver souvent l'impression, qu'ils ont ordonné des usages religieux et des jours de fête, qu'ils ont bâti des temples magnifiques... » Or, cette religion enseignée pour les besoins de l'Etat, n'est-elle point le modèle qui doit inspirer la Prusse? La religion « seule peut conférer aux prescriptions de la conscience une autorité supérieure... Sur l'idée d'un juge omniscient, à qui personne n'échappe, repose la sainteté des serments, la crainte qui détourne des forfaits même cachés, même inaccessibles aux regards des hommes, la constance dans la vertu, quelle que soit l'ingratitude du monde ; enfin la résolution raisonnable de risquer ses biens et sa vie pour la société, toutes les fois que le devoir l'exige ». Le pasteur Steinbart a dédié cet opuscule au roi de Prusse Frédéric II, qui d'ailleurs entendait à merveille la pratique d'une religion d'Etat. — Johann-Friedrich Gillet [64], que nous retrouverons plus loin lorsqu'il s'agira de l'application immédiate, cherche de même ses autorités dans l'histoire : « Les fondateurs des Etats et les premiers bienfaiteurs des sociétés se sont prétendus en relations avec la divinité, et c'est principalement par ce stratagème qu'ils ont amené des hommes indépendants et jaloux de leur liberté, à l'obéissance envers leurs commandements et à l'exécution de leur volonté. Ainsi faisaient Numa, Odin, Mahomet. Incontestablement ils dupaient le peuple ; mais aussi ils le rendaient visiblement heureux par cette imposture. » — Chez

64. Joh. Friedrich GILLET. *Beantwortung der Frage : Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn?*. Berlin, 1780, p. 23.

tous les peuples, lisons-nous ailleurs [65], la philosophie des sages se distingua par sa simplicité : les Indous éclairés admettaient un être éternel, suprême, auteur de toutes choses ; les Sages platoniciens voyaient l'âme émanée de la pure lumière où Dieu habite. Mais il faut que la « religion populaire » soit plus compliquée et précise : « Elle représente les éternelles lois morales comme des règlements politiques, en partie arbitraires, d'un souverain et législateur suprême » : elle se fonde sur une obéissance pareille à celle que des sujets doivent à leur maître, que des citoyens doivent à leur législateur. Lorsqu'on veut que la philosophie soit « religion populaire », il faut y joindre un certain appareil : le principe éternel prend alors l'aspect d'un Souverain de l'univers. En vérité [66], nous savons que Dieu n'est pas objet des sens et ne peut le devenir ; mais il est « hautement nécessaire que la plupart des hommes tiennent l'existence de Dieu pour un fait que l'expérience a mis hors de doute et que des témoignages ont attesté, non pas seulement pour une vérité reconnue avec le secours de la raison »... Ici encore, la théorie historique de l'utile supercherie du dogme est entendue comme une leçon pour le présent. — Gottfried Less, professeur de théologie à Göttingen, attribue [67] aux hommes « éclairés » certaines connaissances supérieures aux idées du vulgaire, dans les temps antiques ; « mais ces notions préférables, ils les dis-

65. Hrsg. von Hnr. CORRODI, *Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion*. Frankf. und Leipzig, 1780, 2. Heft, 1781. — *Skizzirte Gedanken über den Unterschied zwischen Philosophie der Religion, und Volksreligion*, p. 204-206.

66. Hrsg. von Hnr. CORRODI, *Beyträge...*, p. 210.

67. Gottfried LESS, *Ueber die Religion. Ihre Geschichte, Wahl, und Bestätigung, in Dreien Theilen*. Gottingen, 5e édition, 1784, I. Bd., p. 84.

simulaient avec un grand soin à la classe inférieure et ignorante — *le peuple*, comme on l'appelle ». Numa Pompilius, fondateur de la religion romaine, pensait qu'il faut inculquer au peuple la crainte des dieux : n'était-ce pas, d'après lui, « le plus sûr moyen de le tenir en bride »? Un tel principe explique, aux yeux de Less, la naissance des sociétés secrètes, où s'enseignaient dans le mystère la fausseté de la croyance populaire, et les connaissances religieuses qui étaient ou que l'on jugeait meilleures. La religion était maintenue pour la foule.

La Réaction religieuse par intérêt d'État, ou la Discipline au prix du mensonge.

La conclusion s'imposait. Si l'on pense que l'imposture fut le commun procédé des législateurs qui firent de la religion un moyen de discipline, cet exemple séculaire devient sans peine un prétexte pour des éducateurs incrédules eux-mêmes et réalistes, dans une période de crise et d'organisation.

Les gouvernants sont éclairés, tandis que le peuple est maintenu dans l'illusion : ainsi le veut l'intérêt public. Nous avons annoncé qu'un pareil système qui dispose des « vérités » religieuses au gré d'un calcul politique, et se recommande expressément aux éducateurs d'un Etat, caractérise une époque et surtout un milieu [68]. Pour préciser encore, rappelons que l'Etatisme réactionnaire n'est pas issu de la volonté d'un parti conservateur, mais qu'il naît à l'occasion d'un péril social communément proclamé, et séduit les consciences comme un principe déjà familier et presque inéluctable. Il s'impose d'abord à ceux-là même qui par leur tendance irréligieuse

68. Cf. ci-dessus, la fin du chap. IV, où nous avons insisté sur l'aspect original du problème tel qu'il se présente en Allemagne.

pouvaient compromettre l'autorité de l'Eglise et le salut de l'Etat. Ce sont les « libéraux » : ils n'éprouvent point de gêne à soutenir pour le peuple les illusions qu'autre part ils détruisent. Le partage des consciences entre une Raison volontiers critique et les devoirs impératifs d'Etat, de même qu'entre la libre foi de l'âme et certaine orthodoxie de convention, semble une utile mesure qui met d'accord, en les divisant, les intérêts, le savoir et le rêve, autour d'une même question religieuse ! L'opportune dissimulation s'impose, pour couvrir le scepticisme grandissant d'une façade utilement trompeuse ; le système de la Duplicité s'accrédite dans la mesure du libéralisme : ceux qui s'éloignent des croyances sont ceux-là mêmes qui devront feindre de croire.

La dissimulation était opportune. Déjà Hess, en 1767, après avoir signalé l'incrédulité générale, conclut ainsi : la religion est pourtant l'unique support des principes de morale ; « notre politique... nos serments, nos devoirs sociaux doivent être liés à la religion » ; et par suite un pasteur qui par sa négligence trahit « la religion comme l'Etat », et sape la base « de la tranquillité, de la sécurité générale », est un « hérétique » qui blasphème Dieu et son roi ; le glaive des magistrats doit frapper en bonne justice cet ennemi de l'ordre public [69]. — Ceux qui veillent aux universités du royaume de Prusse ont pris, lisons-nous vers la même date, une mesure « digne d'éloge » : l'université de Halle a reçu l'ordre « de faire des conférences publiques pour défendre la vérité et la divinité de la religion chrétienne, et ainsi mettre en garde la jeunesse des écoles contre les séductions de l'irréligion envahissante » [70]. En

69. Joh. Felix HESS, *Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten*, 1767, p. 112-113.

70. *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, 6. Bd., 1. Stück. Berlin und Stettin, verlegts Friedrich NICOLAI, 1768, p. 129.

particulier le professeur Nösselt, qu'on a chargé spécialement de cette besogne, satisfait à sa mission, dès l'année 1766, par une « Défense de la vérité et de la divinité de la religion chrétienne »[71]. En 1768[72], il recommence et conclut : « Je désire vivement qu'on médite ce qui suit. Dans notre organisation sociale, la religion est de très grande importance. Elle est confirmée par des lois publiques... Cette association de la religion et de notre édifice social impose à chacun — dans une intention ou dans l'autre — le devoir de participer à des actes qui se fondent sur la religion. » Tout homme est donc obligé non seulement à ne pas entraver, mais à soutenir celle-ci, « quand bien même il n'en serait pas encore suffisamment convaincu lui même ». — Nous retrouverons ailleurs les mêmes conseils. Les « livres symboliques », dogme de l'Eglise protestante, restent, lisons-nous, la norme de l'enseignement, quelle que soit la conviction du maître, car c'est un grave manquement, une imprudence, que de laisser entendre ou lire ses opinions personnelles « à l'homme du commun ». « Soit ! que l'on communique au savant, et dans sa langue, ses suppositions ; mais pourquoi infliger nos lubies à l'homme occupé de besognes sociales ? Nous en voyons l'influence néfaste en Angleterre, où les gens du commun se mettent déjà à devenir Ariens, et traitent les Athanasiens d'idolâtres. Il n'est pas interdit à l'instructeur de la communauté, s'il possède des dons naturels et de l'habileté, de réfléchir sur la religion. Mais sa méditation privée n'est point faite de sitôt

71. Joh. August NÖSSELT, *Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion*. Halle, 1766.

72. Joh. Aug. NÖSSELT, *Zuschrift an die auf der Königl. Preuss. Friedrichsuniversität Studierende die sich nicht der eigentlichen Theologie gewidmet haben, über die allgemeine Nothwendigkeit die Religion zu untersuchen, und die Vortheile die diese von Ihnen insbesondere erwarten kann*. Ecrit à Halle, 1768, p. 30-31.

et dans tous les cas pour la chaire... » [73]. C'était là, tout simplement, le principe même de la duplicité. — Frédéric II, monarque « éclairé » ou « roi-philosophe », est un puissant exemple du même état d'esprit. Avec Voltaire, il se raille [74], en principe, des prêtres imposteurs. Mais pratiquement que faut-il faire? Certes [75], « si nous nous reportons au premier jour du monde », et que vous me demandiez « s'il est utile de tromper le peuple », je répondrai non... car l'erreur et la superstition sont encore inconnues. Néanmoins les sages législateurs qui « ont recours au système du merveilleux pour diriger les hommes, pour les rendre plus dociles », sont dignes d'approbation : « Je range en cette classe l'usage qu'à Rome on faisait des augures, pour contenir ou apaiser les soulèvements du peuple, que des tribuns entreprenants voulaient provoquer. Je ne puis blâmer Scipion l'Africain à cause de son commerce avec une nymphe, par lequel il gagnait la confiance de ses armées, et se rendait capable d'accomplir de si brillants exploits » ; je ne blâme point Marius, ni Sertorius, qui jouaient également de la superstition. « Tous ceux qui ont affaire à une grande foule mélangée, pour lui imprimer une direction uniforme, seront forcés de recourir parfois à des impostures; et s'ils les imposent au public pour les motifs que je viens de citer, je ne les tiens pas pour coupables... Ce système du merveilleux semble décidément fait pour le peuple. On n'abroge

73. *Erörterung des beständigen Werths der Symbolischen Bücher der evangelischlutherischen Kirche und der Billigkeit derselben in Verpflichtung ihrer Lehrer*. Riga, bei Joh. Friedr. Hartknoch, 1771, p. 220.

74. FRIEDRICH DER ZWEITE, König von Preussen, *Gedanken über die Religion*. Aus dem Französischen, 2. Auflage, 1792, Rheinsberg, d. 20. sept. 1737, p. 12-13.

75. *Id.*, *Lettre à d'Alembert*, 3. April 1770, p. 35-37.

une religion ridicule, que pour en introduire une autre encore plus absurde ». Frédéric II déclame contre les moines, mais, s'empresse-t-il d'ajouter, « je crois en même temps qu'il serait malhabile, et même dangereux, de vouloir supprimer ces aliments de la superstition, que l'on distribue publiquement aux enfants pour les en nourrir selon la volonté de leur père. » En 1770, pendant une convalescence, il ouvre [76] l' « Essai sur les préjugés », de du Marsais : « J'éprouvai des mouvements de répulsion devant les opinions de l'auteur, qui prétend que — la vérité étant faite pour l'homme — on doit toujours la lui dire. » Le « roi-philosophe » s'indigne contre ce « prétendu philosophe » : quel était son but? « renverser la religion ? — je lui ai prouvé que c'est impossible » ; ou bien peut-être « organiser autrement les gouvernements? » Ici, c'est le roi qui parle : « Jamais des outrages ne les amenderont ; mais ils peuvent bien les irriter... » Le 5 octobre 1777, il écrit [77] : « Je ne sais qui pourrait travailler cette question : est-il permis de tromper les hommes?... Je vais voir à arranger la chose. »

La question vitale qui s'agitait dans les consciences, pour le salut des intérêts d'Etat dans la tourmente de l'irréligion, ne tarda pas à se poser publiquement. Frédéric II y songeait, nous le voyons, du moins depuis l'année 1777. En 1780, l'Académie royale de Berlin met au concours le sujet d'actualité : « Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induise dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est? » Or il ne s'agit nullement d' « erreur » pour tout le monde : on veut seulement savoir si les

76. FRIEDRICH DER ZWEITE, *Gedanken*.., 17 mai 1770, p. 37-39.
77. *Id.*, 5. Oktober 1777, p. 51 sqq.

hommes « éclairés » de la nation ont un devoir d'imposture à l'égard du peuple. Johann-Friedrich Gillet, l'un des lauréats, précise avec clarté [78] : « On ne demande pas si l'erreur est avantageuse pour l'homme en général, ou pour les savants ou les grands en particulier ; mais si l'erreur est utile pour l'homme du commun, la multitude, *le peuple?* » Voilà donc une « limitation » importante : il ne s'agit ici que du peuple, du vulgaire. La « seconde limitation » ne l'est pas moins : nous voulons dire qu'il n'est pas question de ratiociner en vain et de se perdre en discours généraux, mais qu'il faut avoir en vue « un peuple en particulier, un Etat en particulier, une époque précise ». Bien que l'Académie royale n'ait pas désigné une certaine nation, nous considérons, dit l'auteur, que le sujet proposé vise le monde réel et un peuple déterminé »... Il s'agit en effet de cette époque, il s'agit de l'opportunité des croyances. Becker, traitant le même sujet, fait de la religion, précisément, un moyen d'éduquer les hommes : et voici qu'elle devient la compagne et l'auxiliaire de cette providentielle éducation humaine qui se poursuit à travers les âges et qui a pour complice la Nature elle-même, selon la volonté des artisans de la « Culture », comme nous le verrons [79]... De toutes façons, la religion est utile, pour une discipline sociale. Qui donc voudrait la bannir, par ces temps troublés? Qui parlera d'erreur néfaste, en la désignant? Johann Gillet [80] invoque l'expé-

78. Joh. Friedr. GILLET. *Beantwortung der Frage : Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn? sie bestehe nun darin, dass man es zu neuen Irrthümern verleitet, oder die alten eingewurzelten fortdauern lässt?* Berlin, 1780, p. 3-4.

79. Cf. ci-dessous, chap. IX.

80. *Op. cit.*, p. 5-6.

rience, contre les novateurs imprudents : « Jean-Jacques Rousseau rêvait, et du Marsais était en délire ». Les Encyclopédistes et leurs séides allemands veulent encore libérer le peuple des erreurs : vains bavardages ! Ils ne connaissent ni le monde ni les hommes. Les « philosophes » sont hors de cause [81], c'est le peuple que désigne l'Académie de Berlin : l'erreur est-elle utile au peuple? « Et à cette question je réponds avec assurance : *Oui!* pour ces motifs importants, et suffisants d'après mes idées : le peuple est peuple, il le restera éternellement, il doit le rester ; et puis, l'histoire de tous les temps — du nôtre encore — prouve par des centaines d'exemples que, le peuple étant trompé, le peuple lui-même et ses conducteurs s'en sont fort bien trouvés, et même mieux, manifestement, qu'ils ne l'auraient pu dans le cas contraire. » La suppression de l'erreur donne aux hommes de la ruse [82] en même temps qu'elle accroît leurs besoins, sans nécessité ni profit. « Rendez seulement les maîtres plus avisés, plus zélés dans leur service, c'est-à-dire réformez de haut en bas ; alors un Etat atteindra sans tarder les lumières nécessaires et utilisables. Mais ceci ne supprime pas l'erreur *salutaire*, et s'accorde fort bien avec elle ; et à cette fin, il n'est pas nécessaire que l'homme du commun acquière une connaissance raisonnée de la vérité, qu'il entende beaucoup parler d'effet et de cause, qu'il reçoive une éducation de demi-philosophe. Il ne doit pas *savoir ;* il doit croire, simplement. » — Et Jean-Georges Gebhard, répondant comme Gillet à la question de l'Académie de Berlin, décrète aussi que l'erreur est bonne pour le peuple. Les illusions anciennes doivent être main-

81. GILLET, *op. cit.*, p. 11.
82. *Id.*, p. 17-18.

tenues; bien plus : il faut en introduire de nouvelles, si elles sont utiles à l'Etat [83].

Ne pas dire la vérité, est-ce mentir? Feder, professeur de philosophie à Göttingen, le conteste et même va plus loin : en jouant sur les mots, n'évite-t-on pas le mensonge? « Il n'est nullement contraire à la vérité, de dire quelque chose qui, pour être vrai — avouons-le — doit être entendu *contrairement au sens habituel des mots*, mais aussi, en ces circonstances particulières, *doit* et *peut* être ainsi entendu par l'autre [84]. » Feder, dans la question religieuse, — car nous n'en sortons pas —, recommande vivement le principe d'Etatisme. « L'habileté d'un souverain » doit lui conseiller de maintenir l'autorité de l'Eglise. « Son propre intérêt politique » l'engage à gagner le clergé pour ses projets pleins de sagesse. Il s'en sert pour exécuter ce qu'il n'accomplirait pas par ses propres moyens. Mais il ne permet point que « des personnes de cette condition » le détournent de « ses intentions qui vont ailleurs et se rapportent à de justes avantages » [85]. Mais nous arrivons, avec ce qui suit, à une excuse subtile, qui d'ailleurs ne nous est pas inconnue : dans la vie sociale et dans la religion, écrit Hermes [86], « il y a des vérités qui ne sont pas pour tout le monde ». Tous les hommes « ne sont pas également exercés à penser et à juger; ou bien ils

83. *Die Frage : ob, und inwiefern irgend eine Art von Täuschung dem grossen Haufen der Menschen zuträglich sein könne? untersucht und beantwortet in einer Abhandlung von* J. G. GEBHARD, Prediger an der Jerusalems- und neuen Kirche zu Berlin.

84. Johann Georg Heinrich FEDER, *Grundlehren zur Kenntniss des menschlichen Willens und der natürlichen Gesetze des Rechtverhaltens*. Göttingen, 1782, p. 136-137.

85. *Id.*, p. 188-189.

86. Johann August HERMES, *Handbuch der Religion*, 1. Bd., 3. revidirte Aufl. Berlin, 1783, p. 735-736.

ne possèdent pas l'expérience et les notions préliminaires qui sont indispensables pour l'exacte vue de certaines vérités ». Quelques-uns sont aussi très « timorés », en matière religieuse. Mainte découverte alarmerait leur conscience. Pour quelque interprétation inusitée, hardie, ils redouteraient l'écroulement de l'édifice. Considérez les hommes à qui vos discours s'adressent, et les conséquences probables de vos divulgations. Peut-être, dans la société où vous exprimez un jugement sans réserve, un moqueur est aux écoutes ; ou bien même un honnête homme à courtes vues, scrupuleusement fidèle aux vieilles idées. Ne fournissez point prétexte à la malignité, et ne troublez pas une conscience vertueuse... Est-il donc permis de commettre de positifs mensonges? Il peut être dangereux [87], certes, de mentir à la légère ; « par contre il reste vrai qu'il est difficile d'avancer sur la voie du christianisme, si l'on prend en un sens absolu le commandement de la véracité, et que par suite on ne tolère en aucun cas des expédients ». En somme, le devoir de franchise n'est donné à l'homme [88] que « pour favoriser le bonheur général », et sa transgression cesse d'être une faute, « dès qu'il est démontrable que cette paternelle intention de Dieu non seulement n'est entravée par là d'aucune façon, mais plutôt en est expressément favorisée ». — Si Hermes invoque l' « intention » même du Seigneur pour tromper en matière religieuse, Spalding nous ramène à un autre prétexte, que nous avons également classé [89]. « Du fait que le savant découvre un suc vénéneux, et le déguste à ses risques et périls, il ne s'ensuit

87. J. A. HERMES, *op. cit.*, p. 739.
88. *Id.*, p. 747.
89. Cf. ci-dessus, chap. IV.

pas, vraiment, qu'il soit autorisé, et encore moins qu'il soit obligé à le mettre en vente et à le préconiser librement ». Dès lors Spalding assure que dans la religion également « pour la garantie du bien public », la législation civile doit tracer « des limites en deça desquelles on peut dire publiquement ce que l'on croit ». — Reche [90], sur le même sujet, commencera par le même argument : il demandera s'il est avantageux pour la société de proclamer certains enseignements qui donneraient lieu à un mauvais usage. Puis un autre motif est allégué : il va de soi, ajoute en effet Reche, que le grand nombre travaille avec les mains ; les occupations intellectuelles sont pour l'élite [91] ; la différence de classes accompagne nécessairement la hiérarchie sociale. Par suite [92], « quels désordres ne provoquerait pas l'excessive propagation des lumières dans la société civile ! » Des esprits faits pour s'entendre se heurteraient avec violence, ce ne seraient plus que conflits perpétuels, au lieu d'une « tranquillité douce et bienfaisante ». « Il faut confesser [93] que les lumières, même dans l'intérêt du pays et de sa constitution, de ses lois et de la partie dominante de ses habitants, doivent avoir diverses limites ». — Mais ici le ton devient plus net, et l'auteur écrit sans vergogne : « Partout où le despotisme règne, et où les droits du peuple sont des chimères, on arrête les lumières avec tout le zèle possible, avec un soin jaloux » ; si le despotisme est établi, s'il ne faut pas songer à le renverser du trône, « pourquoi voudrait-

90. J. W. RECHE. *Neuer Versuch über die Gränzen der Aufklärung*. Düsseldorf, bey Joh. Christ. Danzer. 1789, p. 77.
91. Nous reconnaissons ici le « mandarinisme » défini ci-dessus au chap. IV.
92. RECHE, *id.*, p. 82.
93. *Id.*, p. 90-92.

on que cette limitation fût pernicieuse en ce cas? Que dis-je ! elle est plutôt salutaire. La tranquillité personnelle, la sérénité des sujets, est par là sauvegardée ». Par cette mesure bienfaisante, l'homme « pense rarement ou ne pense jamais que son destin peut être d'autre sorte. Est-il éclairé au contraire : oh ! combien il ressent le poids de ces chaînes ! »

Frédéric-Guillaume II soutint l'orthodoxie par un édit fameux, où se retrouve le même esprit de réaction utilitaire. L' « Edit de religion » est du 9 juillet 1788. Il restaurait l'autorité chancelante des « Livres symboliques », au nom du bon ordre et de la tranquillité sociale. Jacques-Frédéric Rönnberg, professeur à Rostock, en fit bientôt une apologie véhémente. Son livre n'est qu'un essai, dit-il, mais il en appelle à l'approbation d'un Solchow ou d'un Pütter, d'un Schaubert ou d'un Runde, à d'éminents collaborateurs qui développeront un sujet de telle importance, « pour la satisfaction du *besoin d'Etat*, si pressant pour notre époque »[94] : On nomme ainsi ce qui fait l'objet d' « une sage décision du gouvernement, pour l'avantage du bien public »; aussi les « Livres symboliques » sont-ils un « besoin d'Etat ». — L'Eglise protestante est une association religieuse. Le peuple qui s'y assemble a besoin d'une règle certaine. Dès lors il faut conférer à la doctrine religieuse une ferme autorité. Tel est le rôle du Prince : car le peuple, par un contrat primordial et implicite, lui a remis ses droits[95]. Comment accepterait-il que la communauté, dans une telle société religieuse, soit troublée par des enseignements étrangers, et qu'on moleste les

94. D. Jakob Friedrich RÖNNBERG, *Ueber Symbolische Bücher im Bezug aufs Staatsrecht*, 2. und vermehrte Auflage. Rostock, 1790, p. 2.
95. *Id.*, p. 9-13.

esprits ?[96]. La paix de Westphalie remet aux princes d'Allemagne le soin de maintenir l'observance des dogmes. La religion, dans l'association qui forme l'Eglise, est « *affaire d'Etat* »[97]. Ainsi les origines du protestantisme lui rappellent, dans cette crise moderne, les liens qui le rattachent à la politique[98]. Qu'adviendrait-il si le scepticisme, pénétrant jusqu'aux classes inférieures, ébranlait les vertus sociales, la fidélité qu'on doit au Prince ?[99]. De cette pensée naquit l'Edit de religion, publié par Frédéric-Guillaume, conformément à « *la constitution d'Etat de l'Eglise protestante d'Allemagne*[100] ». Cet acte solennel consacrait la réaction : « Bien avant de monter sur le trône, nous avons déjà reconnu », est-il dit, « la nécessité de conserver à la religion protestante, dans les pays prussiens, sa pureté primitive », et même de la restaurer, afin de contenir « le dérèglement des mœurs[101] ». En particulier, l'article 8 ordonne aux maîtres « de guider et d'instruire fidèlement et loyalement » la multitude.

Cet Edit du roi de Prusse n'est pas une manifestation isolée; nous avons d'autres exemples de la surveillance imposée aux opinions. En 1788, le consistoire du grand-duché de Bade, à Carlsruhe, publie un avertissement : il lui est revenu, de divers côtés, « que les membres du clergé, surtout les jeunes, s'instruisent assidûment des écrits modernes », et négligent les Livres symboliques. A l'avenir, dans les synodes, chaque prêtre, ou vicaire, ou candidat,

96. RÖNNBERG, *op. cit.*, p. 21.
97. *Id.*, p. 24.
98. Cf. ci-dessus, chap. V.
99. RÖNNBERG, *id.*, p. 30.
100. *Id.*, p. 148-149.
101. *Edit de Religion*, cité ici par RÖNNBERG, p. 152 sqq.

fera connaître les résultats de ses méditations ou de ses lectures; ils feront l'objet d'une délibération, suivie d'un procès-verbal. Le surintendant-général Schneider, conseiller au haut-consistoire, à Eisenach, juge ce décret « très sage, et approprié à l'état actuel de l'Eglise protestante [102] ». — Plus anciennement, en 1776, un décret du grand-électeur de Saxe réagissait contre l'indépendance rationnelle du clergé; « quelques savants de l'Eglise protestante », disait-il, ont adopté divers principes erronés, entachés de Socinianisme, et ils vont jusqu'à les répandre par des écrits publics. En conséquence, l'observance du dogme primitif fut prescrite expressément; et l'on envoya le décret à tous les consistoires, à tous les surintendants de la Saxe électorale, ainsi qu'aux deux universités de Leipzig et de Wittemberg. — De même, le « révérend Sénat » de la ville d'Ulm avait pris un décret pour maintenir les Livres symboliques du protestantisme, parce que plusieurs théologiens et ministres de cette Eglise ne craignaient pas de s'en écarter « sur diverses voies et en des intentions multiples ». On y réprouve donc l'esprit novateur, cette manie envahissante qui « aura nécessairement le plus funeste résultat », et « déjà, cà et là », produit de pernicieux effets. Le peuple, ou bien des âmes faibles, « qui ne possèdent ni les dons ni les vues nécessaires pour l'examen de pareilles doctrines », sont inquiétés dans leur foi : un gouvernement chrétien doit veiller au maintien de la paix sociale, « dans l'Eglise comme dans l'Etat [103] ».

102. *Akten, Urkunden und Nachrichten zur neuen Kirchengeschichte*, 1. Bd., 2 Stück, Nr. 111, p. 182. Edité à Weimar par Christian Wilhelm SCHNEIDER.

103. Cf. le *Dekret des Magistrats der Kaiserl. freien Reichsstadt Ulm die einschleichende neue Religionslehren betreffend*; vom 14. Nov. 1787. — Cf. ci-dessus l'ouvrage de SCHNEIDER, p. 293 sqq.

Rönnberg, se remémorant ces témoignages d'une vigilance attentive de toutes parts au bon ordre social, approuve le souverain qui vient d'y joindre sa puissante parole en une époque troublée. L'Edit ne répondait-il pas à un « besoin d'Etat », généralement ressenti? — « Considéré sans prévention ni partialité, du point de vue qui convient », écrit un autre apologiste [104], « c'est une manifestation à laquelle on devait aspirer depuis longtemps, pour mille motifs, et qui par suite doit nous être extrêmement agréable ». — Lui-même, le commentaire de Rönnberg sur l'Edit de religion fit grand bruit en Allemagne [105]. Il fut recommandé, prescrit à tous les membres du clergé prussien, comme une norme précieuse.

Rappelons encore que Frédéric II, le « roi philosophe », conçut les nécessités pratiques du gouvernement avec le même réalisme que son successeur, le mystique Frédéric-Guillaume. En Prusse, la diversité des partis n'empêche point que tous poursuivent, avec une égale discipline, la satisfaction des intérêts d'Etat. Les idées font illusion et s'agitent, en quelque monde de théorie ou de rêve; nous pouvons nous rappeler alors, avertis par l'Histoire, les débuts de l'Etatisme au XVIIIe siècle dans la crise des croyances, et ce partage de la conscience protestante entre les espoirs, les vérités, et l'inéluctable « Besoin ». — Un « apologiste » [106] de l'édit de religion rendait justice — en ce sens — au défunt roi. Un système religieux eût-il été mauvais prati-

104. *Pressfreiheit, Satire, Religionsedikt, Aufklärung.* Berlin, 1789, bei Petit und Schone unter der Stechbahne, p. 36.

105. Cf. Carl Fr. BAHRDT, *Prüfung der Schrift des Hofraths Rönnberg über symbolische Bücher in Beziehung aufs Staatsrecht.* In Briefen. Halle, 1791, p. 2.

106. *Apologie des Königl Preussischen Religions-Edicts.* Frankf. am Mayn, in der Hermannischen Buchhandlung, 1788, p. 129.

quement, Frédéric ne l'aurait pas toléré, « lui qui — si peu qu'il crût lui-même — savait pourtant bien ce qui était dangereux, préjudiciable à l'Etat, et ce qui gâtait le caractère du peuple... » Ainsi s'exprime un réactionnaire, qui trouve en Frédéric II un ancêtre de la politique nouvelle. Et de son côté un adversaire de la réaction, Bahrdt, propose l'exemple du même roi, qui sut demeurer — quoique irréligieux — prudemment conservateur par souci de la discipline [107].

En fait, l'édit de 1788 s'inspire d'un principe d'Etatisme que nous connaissons bien, et les orthodoxes ses défenseurs ont pris le langage des anciens libéraux. — D'abord, les deux motifs essentiels ont agi. A la dissociation du dogme, avons-nous dit [108], se rattachait un second péril. L'affaiblissement du protestantisme ranimait le désir d'une religion plus sentimentale que raisonneuse, plus religieuse en somme, et perpétuelle comme un asile au-dessus des temps agités. La foi catholique devenait l'Eden tentateur, pour les mystiques en quête d'une certitude apaisante. Dès lors, encore une fois, danger pour l'Etat protestant ! Des « libéraux » le signalaient de leurs clameurs : pour la défense des intérêts menacés, ils s'instituaient eux-mêmes les « gardiens de Sion ». Bahrdt imagine, dans une « Comédie » [109], que Nicolaï vient demander au « pasteur Blumenthal » qu'on introduise sa *Bibliothèque allemande universelle* dans les églises et les écoles. Blumenthal lui rend justice : car sa *Bibliothèque* s'est amendée, pour la partie théologique ; maintenant, « elle res-

107. K. Fr. BAHRDT, *Das Religionsedikt* Ein Lustspiel. Eine Skizze. Thenakel, 1789, p. 15.

108. Cf. ci-dessus, chap. V.

109. BAHRDT, *id.*, p. 61-62.

pire davantage l'orthodoxie ». — Or l'édit de Frédéric-Guillaume II, qui restaure en fait l'orthodoxie chancelante, emprunte précisément à Nicolaï et à son groupe de « libéraux » le motif même qui les disposait à la réaction. Il nous remémore leur campagne contre un catholicisme envahissant. L'article 4 rappelle expressément que le prosélytisme du clergé catholique est dénoncé par des contemporains, que « des prêtres catholiques travestis, et des moines, et des jésuites déguisés, rôdent en secret dans les pays protestants, pour convertir les prétendus hérétiques » ; le gouvernement affirme sa volonté de ne point tolérer ces manœuvres. Non seulement il interdit « tout de bon ce prosélytisme, tout particulièrement au clergé catholique »[110], mais, dit le roi, « nous ordonnons aussi à nos hauts-consistoires... de même qu'à nos fidèles vassaux et sujets de toute condition, d'exercer une étroite surveillance, pour découvrir de tels émissaires, et en informer le département ecclésiastique, qui prendra ses dispositions »[111]. — Les deux tendances dissociantes du protestantisme, l'indépendante critique rationnelle, et la libre religion intérieure[112], ne menaçaient-elles point la discipline de l'Etat, en cette époque troublée? D'une part, l'indifférence s'aggravait; et d'autre part, un mysticisme peut-être catholique

110. A propos de l'attitude vis-à-vis du catholicisme, citons un passage de la Comédie que Bahrdt intitule « l'Edit de religion ». Comme l'un des personnages reproche au souverain qui favorise à l'excès l'Eglise la plus nombreuse, d'agir « avec autant d'ignominie » que ceux qui jadis dépouillèrent les protestants pour le bénéfice des catholiques, le pasteur Blumenthal, protagoniste de la comédie, s'écrie soudain : « Que dites-vous, jeune homme ? A nous seuls protestants, appartient le pays » (Notons que Bahrdt, l'auteur de cette satire, est protestant). (Cf. BAHRDT. *Das Religionsedikt...*, *op. cit.*, p. 18).

111. Cf. *Religions-Edict*, § 4.

112. Cf. ci-dessus, chap. V.

inquiétait les « gardiens de Sion ». A l'intérieur, le cauchemar d'une révolution : — ou bien, l'armée de Rome aux portes d'Allemagne. « Irréligion et superstition », disait-on dans l'Eglise protestante, étaient les deux dangers du siècle : ils avaient arrêté les libéraux. Or l'Etatisme qui restaure l'Eglise protestante évoque cette double hantise : l'édit de Frédéric-Guillaume dénonce « l'irréligion de même que la superstition », comme les fléaux de l'époque.

Enfin, le système improvisé naguère par les libres-penseurs proposait un partage des consciences. Or l'Edit de religion n'exige des opinions qu'une discipline extérieure ; et pour le reste il revendique cette « tolérance qui est une tradition particulière aux Etats prussiens » [113]. Le prêtre est tenu à un dogme par « ses fonctions, son devoir », et parce qu'il a reçu son poste à cette condition. « S'il enseigne autre chose, il est passible d'une peine, déjà d'après les lois civiles, et à vrai dire il ne peut conserver son poste plus longtemps ». Certes, « nous accordons volontiers aux membres du clergé dans nos pays la même liberté de conscience qu'au reste de nos sujets, et sommes bien éloignés d'imposer la moindre contrainte à leur conviction intérieure ». Seulement il en va de même pour tout ecclésiastique que pour les juges à qui l'Etat ne saurait permettre « de raffiner sur le contenu des lois » et de les modifier à leur fantaisie. Les opinions dissidentes, en matière reli-

113. A propos de la « Tolérance », citons un autre passage de la « comédie » de Bahrdt. Il attribue la rédaction de l'édit au pasteur Blumenthal, et nous montre celui-ci dans les tourments de la composition. Hélas ! un nouvel édit pour le ministre Wöllner, le « frère Wollner » ! Grand est son souci. Il s'agit de restaurer « la pure doctrine » et de réfréner les propagateurs de « lumières » : « néanmoins il faut s'exprimer de manière à conserver le semblant de la Tolérance. » (Cf. BAHRDT *Das Religions-Edikt, op. cit.*, p. 8-9.)

gieuse, ne sont libres qu'à condition que le « bon citoyen de l'Etat » les « garde pour lui », et « s'abstienne soigneusement de les répandre ou d'en persuader autrui » (cf. article 2). Et Rönnberg, le fameux apologiste de l'édit, rappelle que la religion, dans une association ecclésiastique, est « affaire d'Etat » : donc, sitôt que les opinions d'un homme agissent « *sur le peuple* », il est urgent que l'autorité les surveille [114]. — Un autre apologiste « impartial », un fonctionnaire, s'exprimait ainsi : « En vertu de ma charge, je dois surveiller d'un œil attentif l'observation des lois du pays » [115]; or, lorsqu'un système de croyance est accepté pour juste dans un Etat, le souverain — si les « éducateurs religieux » dérogent à ce système — « ne peut-il pas ordonner par des lois que l'application soit faite? » Le principe reparaît : « Non, mon ami, la loi ne commande pas : tu dois *croire* au Symbole par lequel tu as juré; tu dois seulement t'abstenir de présenter au peuple tes opinions qui s'y opposent [116]... » — Köppen, rappelant le double péril qui hante l'Etat protestant, dénonce la libre-pensée séduisante, qui ménage les voies à « une nouvelle hiérarchie », à un prosélytisme tacite et puissant. Et quelle est alors la forme d'objurgation qu'il adresse à ses frères? « O protestants... si vous ne voulez pas pratiquer votre religion, du moins conservez votre confession [117]... » Les opinions privées, ce qui se passe « *pour soi seul*, ou *en secret* », tout cela est libre et doit rester libre.

114. RONNBERG, *op. cit.*, p. 29-30.

115. *Unpartheyische Beurtheilung der freymüthigen Betrachtungen über das Edict vom 9. Julius 1788. die Religionsverfassung der Preussischen Staaten betreffend.* Berlin, 1789. Bei Heinrich August Rottmann Koniglichem Hofbuchhändler, p. 4.

116. *Id.*, p. 16-19.

117. D. J. KOPPEN, *Das Recht der Fürsten, die Religionslehrer auf ein feststehendes Symbol zu verpflichten.* Leipzig, 1789, p. 177.

Mais la religion, sitôt qu'elle influe sur les rapports sociaux, devient « *affaire d'Etat* »[118]. — Une gazette de Göttingen approuve Rönnberg dont l'ouvrage, dit-elle, se distingue par sa profondeur autant que par son excellente intention. Il convient de séparer nettement « l'enseignement public, qui s'adresse au peuple, et les recherches savantes ». Tant que les Livres symboliques seront maintenus, l'enseignement n'a pas le droit de s'y opposer : mais d'autre part l'esprit de libre recherche, « s'il reste dans les limites opportunes », garde sa pleine indépendance[119]. Cet article, publié dans l'organe de la « Société des sciences », nous montre ce Journal soucieux des nécessités gouvernementales. — Arrêtons-nous au cas d'un autre apologiste de l'édit, Semler, que nous connaissions déjà comme libre-penseur, et qui se montre l'un des plus fermes soutiens de l'Etatisme. Il avait déjà déclaré que l'indépendance intellectuelle n'engageait nullement l'attitude pratique. La croyance, en elle-même, peut rester dégagée de tout appareil dogmatique ; mais « dans une société humaine », autre chose s'y ajoute, qui est « accidentel, immoral et inévitable »[120]. Ce particularisme local, « immoral » mais nécessaire, est une institution dont les pasteurs doivent se pénétrer et pénétrer les esprits. En public ils la garderont intacte, « avec la joie d'une conscience assurée ». Elle réfrène un séparatisme dangereux : si par exemple « dix, vingt, cinquante mécontents dans une ville préfèrent pour eux-mêmes le *naturalisme*

118. D. J. KÖPPEN, *op. cit.*, p. 37.

119. *Göttingische Anzeigen von Gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften*, 148. Stück, den 14. September 1789, p. 1483.

120. D. Joh. Sal. SEMLER, *Magazin für die Religion*, 1. Theil. Halle, 1780. Vorrede.

ou le christianisme primitif; ils en sont parfaitement libres. Mais s'ils se dressent pour l'attaque contre les droits les plus solennels du culte chrétien dans l'Etat lui-même, alors ils commettent une injustice »[121]. N'est-ce pas à dire que la liberté de pensée, permise à l'individu, doit au dehors se voiler sous le dogme officiel ? Le système du « double enseignement » fut en tous siècles la preuve de l'habileté du maître : la même leçon ne convient pas aux incapables et aux chrétiens « exercés »[122]. L'enseignement public est l'objet d'une « théologie particulière », qui « est en rapport immédiat avec la société extérieure ». Celle-ci associe au but principal du christianisme certaines fins accessoires, qui « sont inévitables, indispensables, aussi vrai que la société civile elle-même ne peut être séparée de l'organisation ecclésiastique[123] ». Ici, quelle que soit la secrète conviction, la règle s'impose. Vous dites qu'à votre avis il est indifférent de prouver la morale du Christ par des arguments tirés « simplement de la Bible, ou simplement de la nature, ou des deux ensemble » ; mais « *ce jugement personnel* ne doit ni ne peut influer sur l'*attitude publique* d'un éducateur ; dans ses fonctions, *il n'est pas indépendant*[124]... » Semler commande avec autorité une discipline réaliste : « C'est un singulier orgueil, que celui d'un instructeur qui *veut intervertir* de son propre chef *tout le rapport* de dépendance où il se trouve, en sa qualité d'instructeur institué par des supérieurs... Du moins j'ai

121. J. S. SEMLER, *op. cit.*, *id.*
122. *Id.*, 2. Theil. Halle, 1780. Vorrede.
123. *Id.*, 1. Theil. Vorrede.
124. Joh. Sal. SEMLER, *Vertheidigung des Königl. Edikts vom 9. Juli 1788 wider die freimüthigen Betrachtungen eines Ungenannten.* — Réponse à un « Candidatus Ministerii » au sujet de l'Edit Royal : *Ein Wort an alle Studiosos Theologiæ.* Halle, 1788, p. 41.

constamment jugé de la sorte, sans ignorer que certains, dans un étrange sentiment de la liberté, voulaient se dérober vraiment à toutes les barrières, par lesquelles une société *réelle* se distingue d'une société *utopique*[125]. » A cet égard, le libéral Semler, orthodoxe pour l'enseignement public, s'est institué le défenseur de l'édit de religion, selon le principe de la duplicité... Un adversaire a prétendu que l'Etat oblige à « *croire par ordre* ». Semler se récrie : « Qui donc exige cela des sujets prussiens ? » L'autorité civile ne prescrit à personne « la croyance » : il s'agit uniquement de ce que l'homme doit être publiquement et extérieurement[126]. — Seiler, exposant d'après Semler cette singulière orthodoxie d'Etat, qui se flatte d'un libéralisme intérieur que la duplicité sauvegarde, écrit avec précision : « Ce n'est pas ici un *ordre* qui commande à tous les sujets d'avoir pour eux-mêmes *une seule et même foi;* mais c'est un édit qui défend que les Eglises publiques ne soient ébranlées par des particuliers mésusant de la liberté de conscience, au *détriment de l'Etat* : et ceci est une *affaire de police*[127]. »

Nous l'avions annoncé : devant les « besoins d'Etat », pour de tels esprits, il n'est point de parti ni d'opinion qui vaille. L'Etat commande. Les dogmes religieux doivent être maintenus pour le peuple : l'orthodoxe Rönnberg signale complaisamment qu'il est d'accord avec Semler, « ce théologien à l'esprit indépendant[128] ». Leur commun système avait reçu dans l'Edit une confirmation solennelle.

125. SEMLER, *op. cit.*
126. *Id.*, p. 1-26.
127. D. Georg Friedrich SEILER. *Ueber das Königl Preuss. Religionsedict vom 9. Juli 1788.* Verschiedene Urtheile mit Anmerkungen. Erlangen. In der Bibelanstalt, p. 11.
128. RÖNNBERG, *op. cit.*, p. 21.

Bahrdt, poursuivi pour son « naturalisme » subversif, avait quelque raison d'être averti, et de considérer en réaliste cette réaliste réaction : les périphrases ne sont pas de mise, et les prétextes mentent : il ne s'agit point de volonté du peuple ou de droits de l'Eglise : Rönnberg plaisante ! Bahrdt lui donne une leçon : « Tout écrivain qui a les idées en ordre, qui pense convenablement et aperçoit son sujet en pleine lumière, aurait dit tout net : nous entendons par Symboles des *écrits* qui furent composés dans telle et telle intention et sont utilisés *maintenant, dans nos Etats*, avec telle et telle intention, ou sont doués de telle et telle valeur légale. Voilà qui serait clair et intelligible — et vrai [129] ». « Vous auriez dû premièrement distinguer l'Eglise au sens *apostolique* — de l'Eglise au sens *Etatiste*, et par suite chercher l'essence de l'Eglise dans une association qui a pour but des dogmes et un culte publics, *d'après la norme des Livres symboliques, privilégiée par l'Etat.* » Un dogmatisme ainsi réglé doit être autorisé par le gouvernement, et recevoir force de loi : en sorte que « tous les membres de l'Etat qui ne témoigneront pas à cette norme respect et *fidèle attachement*, n'auront plus aucune part aux droits et avantages des citoyens de l'Etat [130] ». En effet le principe est net et brutal : « Vous et les admirateurs de votre parti, vous n'êtes capables que d'une chose : la *contrainte* civile [131]. » Ailleurs Bahrdt, en son amère satire [132], prête au « pasteur Blumenthal » un cynique aveu : Que nous importe l'humanité ? « Nous, prêtres et souverains, devons

129. D. Carl Fr. BAHRDT, *Prüfung...*, *op. cit.*, p. 7.
130. *Id.*, p. 29-30.
131. *Id.*, p. 48.
132. BAHRDT, *Das Religionsedikt...*, *op. cit.*, p. 35.

avoir à cœur de maintenir le peuple dans la bêtise. Car, si nous permettons qu'on éclaire le peuple, il perdra la croyance aveugle, indispensable pour les prêtres et les souverains... » — Un Etatiste, déterminant « les limites des lumières », écrivait en effet : « Résumons-nous : plus de religion »... dès lors l'enfant « est élevé dans la mollesse, n'est accoutumé ni à l'obéissance ponctuelle, ni à l'endurance et à la peine... Quels hommes aurons-nous dans l'avenir pour gouverner l'Etat, protéger l'Etat, obéir à l'Etat ? *Où irons-nous prendre des hommes qui se laissent employer aux plus dégoûtantes et aux plus basses besognes, qui pourtant nous sont si indispensables?* Et enfin, quels soldats sortiront de cette école? »[133]. — Le système utilitaire de l'Etatisme se trouvait donc dûment confirmé[134], vers le temps même où s'éveillait la Révolution française.

Mais l'auteur d'un « Fragment » sur les « lumières » accusait nettement le clergé protestant d'être acquis à un système d'imposture[135]. Un certain Henri Würtzer, la même année, signalait le danger d'une « Inquisition protestante » ; « Prussiens, osez-vous encore lever les yeux vers le ciel, et prononcer sans rougir le nom de liberté de conscience? »[136].

133. *Ueber die Gränzlinien der Aufklärung.* Berlin, 1788. Im Verlag der Buchhandlung der Koniglichen Realschule, p. 60-61.

134. L'Edit de religion reçut encore entre autres approbations celle de W. H. Seel, membre du consistoire supérieur de la principauté d'Orange-Nassau et premier prédicateur à Dillenburg. Ses « Lettres sur l'édit... » (1789) soumettent l'enseignement religieux à l'autorité de l'Etat et ne veulent pas que « notre peuple », comme il dit, soit habitué à ne chercher que le nouveau, à l'égal du peuple athénien. — Dans le même sens Etatiste, l'écrit du « surintendant » D. LÜDERWALD (*Gedanken über das Königl.-Preuss. Religions-Edikt...* Helmstädt, 1789)...

135. *Ueber Aufklärung.* Berlin, in der Konigl. Akademischen *Kunst. und Buchhandlung,* 1788. 1. Fragment. — Voir SEILER, *Ueber das Königl..., op. cit.*, p. 45-46.

136. Heinrich WÜRTZER. *Bemerkungen uber das Preussische Religionsedikt vom 9. Julius.* Berlin, 1788, p. 66-67.

Fonder « la prospérité des peuples sur l'imposture », sur « l'erreur utile à l'Etat », misérable système ! [137]. « Infâmes *hypocrites* », disait Bahrdt [138].

Conscience de fonctionnaire.

Le philosophe Kant justifiait ce principe du mensonge officiel, en définissant la conscience du fonctionnaire : « Comme savant », l'homme est libre dans l'exercice de sa raison ; mais en tant qu'il occupe « un certain *poste social* ou *fonction*, qui lui a été confié », il n'en va plus de même [139]. Le prêtre dans l'exercice de ses fonctions ne s'arroge pas le « libre pouvoir d'enseigner selon son bon plaisir ». « En tant que prêtre, il n'est pas libre, parce qu'il exécute une mission pour autrui ». « Il dira : notre Eglise enseigne ceci ou cela ; et tels sont les arguments dont elle se sert. » D'ailleurs, insinue Kant, « il tire ensuite, pour sa communauté, tout l'avantage pratique de préceptes auxquels il ne souscrirait pas lui-même avec une pleine conviction [140]... » Dans maintes affaires d'intérêt public, « un certain mécanisme est nécessaire », et quelques membres de la société ont à se comporter d'une façon « simplement passive ». « Ici, certes, il n'est pas permis de raisonner : mais l'on doit obéir [141]. »

Le maître qui enseigne est un fonctionnaire en service commandé. Le fait « qu'on ne les laisse pas plus longtemps dans leurs fonctions », ceux qui se permettraient d'instruire le peuple selon leur libre

137. H. WÜRTZER, *op. cit.*, p. 135-136.
138. BAHRDT, *Das Religionsedikt...*, *op. cit.*, p. 84.
139. KANT, *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* (Berlinische Monatsschrift, 4. Bd. Berlin, 1784. Dezember, p. 484-485).
140. *Id.*, p. 487.
141. *Id.*, p. 485.

opinion, « est aussi peu quelque chose d'injuste, qu'il est injuste qu'une autorité congédie un employé — militaire ou civil — qui ne fait pas ce qui lui a été ordonné et ce qu'il s'est lui-même engagé à faire, — mais qui fait précisément le contraire [142] ».

La dissimulation par intérêt d'Etat, en matière de vérités d'enseignement, ne serait-elle qu'hypocrisie misérable? [143]. Preuve de « conscience », au contraire ! Et Rönnberg, rappelons-le, énonce hautement : si l'on « doit enseigner contre sa conviction », « celui qui le fait, n'est-il pas un hypocrite? — Je réponds : le vrai philosophe de la vie ne raffine point, là où la loi... exige soumission. Il obéit, et prouve ainsi qu'il mérite ce nom vénérable, en faisant ce que ses fonctions exigent. Donc, pense pour toi ce que tu tiens pour vrai ; mais ne trouble pas le peuple par tes doctrines... Tu agis alors selon ton devoir de citoyen de l'Etat... Et tu demeures, quand bien même tu enseignes contre ta conviction, néanmoins un honnête homme ; puisque » — et l' « attendu » est joli — « en des sujets sur lesquels tu ne penses point de même façon que tu l'exposes, tu dis franchement, avec une loyale ingénuité, que cela, que tu as exposé, est conforme au dogme *protestant.* Si tu fais ainsi, alors tu sentiras ton esprit d'autant moins incommodé, que tu auras en outre, dans toute sa plénitude, la conscience de ton devoir envers les lois, quand tu parles en public, comme citoyen de l'Etat et comme éducateur du peuple, tant que tu demeures éducateur du peuple et citoyen de l'Etat [144]. » ... Ainsi la duplicité devient pour le fonctionnaire devoir de « conscience ».

142. *Apologie des Königl. Preussischen Religions-Edicts.* Frankf. am Mayn, in der Hermannischen Buchhdlg., 1788, p. 87-88.
143. Cf. ci-dessus.
144. RÖNNBERG, *op. cit.*, p. 174-175.

Nous ne rapprocherons de cet exposé que l'opinion de madame de Staël : elle voyait les Allemands « beaucoup plus susceptibles de s'enflammer pour les pensées abstraites que pour les intérêts de la vie [145] »...

La réalité est tout autre. L'Etatisme est inauguré. Il est issu d'une crise intellectuelle, aussi lui-même se donne-t-il le lustre d'un système de l'esprit. Il consiste en l'apologie raisonnée d'un thème aussi général que l'irréligion du siècle : l'idée de l'imposture, d'une dissimulation politique, dans les questions d'enseignement religieux. Les historiens-philosophes, séduits par cette hypothèse bien « humaine », qui rabaissait le divin ministère au niveau d'un naturel calcul, raillaient les « pontifes » imposteurs, alliés traditionnels des princes. Soudain l'Allemagne, atteinte d'une même irréligion, mais désireuse de sauver les croyances pour sauver l'Etat, innove une moderne duplicité, comme la formule de sa réaction.

En ce système, l'esprit du siècle et la volonté de l'Allemagne sont réunis une première fois. Le thème d'une secrète conviction ou double conscience qu'auraient dissimulée les prêtres et philosophes de l'antiquité, ce thème a servi tour à tour l'apologétique chrétienne, l'anticléricalisme du siècle et la franc-maçonnerie [146], enfin les apologistes du système prussien. Ici, la duplicité utilitaire soutient une religion d'Etat. Elle invoque simultanément l'universel témoignage de l'Histoire, et les origines particulières du protestantisme. — En face du peuple, la classe « éclairée », initiée aux besoins d'Etat,

145. Mme DE STAËL, *De l'Allemagne*, Paris, Charpentier, 1841, p. 30.
146. Cf. ci-dessus, chap. I-III.

médite les nécessités de la discipline. Elle écarte sans défaillance l'idéalisme suspect et les vérités inopportunes, et les relègue en quelque monde désintéressé ou chimérique. Pour l'instant, elle ne fait encore que la police de son domaine [147].

Mais ne faut-il pas des fictions et des rêves, qui mêlent un enthousiasme d'espoir ou d'orgueil à la rigide besogne d'une vie sans sourire? — Soudain, la religion et le savoir se ranimeront, au service de l'Etat : croyance et « raison » adhèrent à cette volonté maintenant sûre d'elle-même. Un souffle mystique, émané du protestantisme encore, traverse le XVIIIe siècle finissant. Mais c'est précisément l'idéalisme du siècle qui lui prête sa féerie prestigieuse. Tandis qu'en France une Révolution triomphante invoque la fraternité des peuples et nomme l' « humanité » comme un évangile, l'Allemagne rêve autrement d'un Etat qui serait l'univers... à condition que l'univers soit lui-même [148].

Dans la première partie de cette formation, l'Etatisme ne prétendait qu'à la domination de l'Allemagne protestante. Désormais, il se prendra pour la conscience du monde civilisé.

147. Cf. chap. IV-VI.
148. Cf. chap. VII-IX.

TROISIÈME PARTIE

Vers le Germanisme.

CHAPITRE VII

La Genèse d'une Vérité « pratique », ou la Religion de la Volonté.

L'expérience historique, renouvelée par les découvertes et les voyages, avait apporté à l'esprit moderne un courant d'idées contraires au surnaturel des religions établies [1]. Or ce débat intellectuel, funeste aux croyances, n'était pas sans intéresser la politique des Etats, selon la nature du rôle social qu'ils attribuent aux Eglises. L'Allemagne protestante oppose à l'irréligion le principe de l'Etatisme, qui devient un système [2]. Nous l'avons exposé.

En cette réaction contre les dangers de l'esprit du siècle, l'intérêt pratique tient en respect les tendances dissociantes dont le protestantisme est agité : d'une part la raison libertaire, cette menace de révolution ; et, d'autre part, une sorte de piété mystique, qui cherche asile en elle-même, hors des « variations » protestantes et d'un scepticisme lassant.

1. Cf. chap. I-III.
2. Cf. chap. IV-VI.

L'Etat ne tolère point un séparatisme néfaste. La discipline consiste donc à juxtaposer, sans qu'elles se nuisent, trois attitudes dissemblables. Pratiquement, le « besoin » commande : alors la théorie et le rêve restent libres en leurs domaines, au prix d'une obéissance « extérieure ». Les actes et le langage du fonctionnaire sont sujets à l'obligation ; en échange, la pensée ou la croyance gardent leurs droits pour elles-mêmes.

Ainsi, le partage de la conscience était une première solution. Mais rien ne vaut un parfait accord. Une volonté assez violente pour imposer respect aux opinions comme aux espoirs, ne donne qu'une discipline sans conviction ni enthousiasme. N'est-il pas à souhaiter que le savoir et la foi reviennent de leur exil ?

Si l'Etatisme, cette autorité qui arrêta l'Allemagne encline aux séductions du siècle, fait appel désormais à la raison comme au rêve, au lieu de les bannir, quelle ne sera pas la force du Germanisme futur [3] !

Telle est la singulière synthèse que nous exposons dans cette troisième Partie. Le rationalisme et le mysticisme, d'abord mis à l'écart des nécessités de l'action, comme tendances dissidentes, se réveillent soudain d'accord avec l'Etat, qui devient tout ensemble Science et Religion [4].

3. Chap. VII-IX.

4. Cf. le présent chapitre. Cf. aussi SCHELLING p. ex., ci-dessous, chap. IX. — C'est un système « pragmatique », mot déjà fréquent à cette époque. Le Pragmatisme consiste à se donner volontairement l'illusion d'une « vérité » nouvelle, conforme au désir ou à l'intérêt. (Cf. notre ouvrage sur la « Science allemande », chap. II, 2, *a*.) En Allemagne à cette époque, il s'agit d'admettre, a priori, les fictions conformes aux nécessités d'une discipline sociale, telle qu'on l'entend. Pareille prétention pourrait s'appeler : Pragmatisme d'Etat.

Nous ferons voir dans le présent chapitre la naissance de la philosophie nationale de l'Allemagne, et son œuvre ; comment elle restaura intellectuellement, pour les besoins de la « pratique », les « vérités » religieuses atteintes par les progrès de l'expérience ; et comment, par son idéal mystique de la Discipline, elle ajoute à l'Etatisme naissant une ferveur nouvelle [5].

L'idée d'une « vérité » a priori, en dépit de l'expérience.

L'esprit, éclairé par les études d'histoire, rejetait le surnaturel, sapait les dogmes de l'Eglise. L'Allemagne protestante, au nom de l'ordre social, réagit alors contre l'irréligion : c'est ce que nous avons vu. Devant l'intérêt politique, la raison devait taire ses vérités : la duplicité était un devoir de conscience, pour le prêtre ou le professeur fonctionnaire ; et le peuple resterait soumis à l'autorité d'un dogmatisme illusoire... Pourtant, la duplicité même n'était-elle point un périlleux système ? Prêché maintes fois en des écrits publics, il peut s'ébruiter, parvenir aux oreilles ignorantes, révéler au peuple la machination. On se répète que les religions ne sont que fictions, créées par des imposteurs avisés : Jésus lui-même aurait dupé les hommes. Quel n'était pas le danger de pareilles théories ! « Quelle influence auront-elles sur le bien-être de l'humanité », lisons-nous, — si elles sont portées à la connaissance de la multitude, « par des véhicules de toute espèce » ?

5. Nous examinons ici une crise intellectuelle dans ses rapports avec des conceptions sociales. — Dans une autre étude, nous avons défini particulièrement cette crise de l'esprit, ses conditions et ses résultats psychologiques : le Pragmatisme, le Romantisme, la « Science » nouvelle. Cf. « Les origines mystiques de la Science “ allemande ” ».

« L'Etat y gagnera-t-il, si le vulgaire apprend à considérer le prédicateur qui parle des miracles du Christ ou de sa Résurrection, comme un trompeur qui, à la façon de son maître, veut assujettir ses auditeurs à une morale sévère. par le moyen de représentations fondées sur de pieuses impostures »[6] ? « La tromperie éveille la méfiance, dès qu'elle est le moindrement découverte[7] ». S'il y a deux religions, l'une pour les seuls « penseurs », comment cacher celle-ci « au peuple » ? Et, d'autre part, « combien déraisonnables sont ceux qui instruisent le vulgaire et les vieilles femmes, par des écrits publics, du secret de l'imposture, et veulent en faire des initiés[8] ! »

Certes, l'enseignement religieux aurait avantage à s'inspirer d'une conviction, plutôt que d'un système d' « erreur utile au peuple ». Mais comment se convaincre, si l'Histoire répète aux hommes « éclairés » sa simple leçon naturelle et humaine, d'où le miracle s'est enfui ?

Ne saurait-on croire quand même ? — La foi, diraient des croyants, doit renoncer au secours d'une raison égarée et connaître comme il plaît à Dieu. Mais dans l'Allemagne protestante, une autre solution s'ébauche. Ce n'est pas l'esprit qui se soumet à une « vérité » supérieure : c'est lui qui fait la « vérité » ou la recommence, en quelque sorte.

D'abord, que vaut l'expérience par elle-même ? On la récuse : infirme, elle ne prouve rien, n'établit rien qui soit durable. L'érudition protestante, lasse

6. G. F. SEILER, *Das Christenthum durch Wahrheit nicht durch Täuschung gegründet*. In der Buchhandlung der Gelehrten, 1784. Vorrede.
7. *Id.*, p. 63.
8. *Id.*, p. 56.

et inquiète, souffre du savoir historique qui la conduit à l'incrédulité. Lessing, orgueilleux adepte de la philosophie des « lumières », écrit pourtant en 1778, avec amertume : « Quand cessera-t-on de vouloir suspendre au fil d'une araignée l'éternité tout entière ? — Non ! Le dogmatisme scolastique n'a jamais causé à la religion d'aussi profondes blessures que l'Exégèse historique le fait maintenant chaque jour... Certes, s'il en est ainsi, où demeurent toutes les preuves *historiques* de la vérité de la religion chrétienne ? — Où elles voudront[9] ! » Comme si l'expérience avait dupé l'ambition du rationalisme, il s'insurge contre cette instable connaissance : « Nous croyons tous », par exemple, « qu'il a existé un Alexandre qui, en peu de temps, a subjugué presque toute l'Asie. Mais qui voudrait, sur la foi de cette opinion, risquer quelque chose de durable et de grande importance, dont la perte serait irréparable ? » Lessing ne veut pas que les idées « métaphysiques et morales » aient à subir la leçon de l'expérience : elles sont d'une « vérité » tout autre[10].

Dès lors, les dogmes fondamentaux de la religion, sa révélation merveilleuse, l'inspiration surnaturelle de la Bible, miracles de l'histoire, ce n'est plus l'Histoire qui les atteste : « *Des vérités historiques accidentelles ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires*[11] ». Cette singulière autorité « rationnelle » que Lessing déjà soustrait à la tutelle de l'expérience, finit par im-

9. LESSING, *Eine Duplik* dirigée contre le Surintendant Ress. Braunschweig, 1778. — *Lessing's Werke*, 16. Theil. Theologische Schriften. Hrsgg von Christian Gross. Berlin, Gustav Hempel. p. 34.

10. LESSING, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777. — Lessing, *éd. cit.*, 16. Theil, p. 12-13.

11. *Id.*, p. 12.

poser ses désirs. L'Histoire, dira Kant[12], « est quelque chose de tout à fait indifférent en soi, et l'on peut la tenir pour ce qu'on voudra »; à la « Raison »[13] seule il appartient de décréter la divinité de la Bible. — Ainsi l'on dénonce une faillite de la connaissance, mais celle-ci se réveille à l'appel de la volonté. Ce processus intellectuel est nettement exposé par Fichte. Comment savoir si un miracle fut ou ne fut pas ? « Il n'est absolument pas possible d'en recevoir l'idée *a posteriori* par le phénomène donné ». Mais cette idée elle-même « est là, *a priori* » : c'est donc à la « raison » de décider « si le phénomène donné concorde ou ne concorde pas avec la notion qu'elle en a ». Elle attend si peu sa loi de cette expérience, « que c'est elle plutôt qui la lui prescrit[14] ». De la sorte, *a priori*, l'idée de Révélation « attend un effet surnaturel dans le monde sensible » : cet effet est-il possible ? — Or cette possibilité, répond Fichte, « est le premier postulat, que la raison pratique fait *a priori*[15] ».

L'argument « pratique ».

Nous voyons donc un nouvel ordre de preuve qui rétablit le miracle en histoire, en dépit de l'histoire : la « Raison », ici, consiste à rendre la connaissance inutile... Notons que pour cet office elle a changé de nom : on l'appelle maintenant « Raison pratique », par opposition à l'ancienne, qui n'est que

12. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* — Kant's gesammelte Schriften. Hrsgg. von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1. Abt., 6. Bd., p. 110-111.
13. *Id.*, p. 64-67.
14. FICHTE, *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, 1. Auflage. Königsberg, 1792. — J. G. Fichte's sämmtliche Werke. Hrsgg. von J. H. Fichte, 5. Bd. Berlin, 1845, p. 81.
15. *Id.*, p. 106-107.

« théorique ». Nous reviendrons plus loin sur la valeur intellectuelle de ce nouveau terme. Considérons, pour l'instant, les circonstances qui en expliquent l'apparition.

L'avantage pratique de la religion, tel était en Allemagne le mot d'ordre contre les dangers de l'esprit nouveau, tel était le motif de la réaction. La religion, dira de même le philosophe Kant, qui parle comme les théologiens, – est le « grand principe directeur de l'ordre et de la tranquillité sociale ». Or l'expérience historique affaiblit la croyance aux miracles ; l'autorité de la Bible s'évanouit : « mais, s'il en est ainsi », observe Eck [16], « que devient *la preuve de la divinité et de la vérité de la religion écrite, cette preuve qu'on tirait des miracles ?*... Avec elle, la vérité du christianisme semble subsister ou disparaître ». Par suite, n'est-il pas à souhaiter que les témoignages de la Sainte-Ecriture « puissent reposer sur une *vérité historique*, quand bien même », écrit Eck [17] sans aucun scrupule, « ces miracles, comme tels, ne seraient pas advenus ?... » En fait, dit Stäudlin [18], l'appareil de la Révélation et de la Bible est humainement nécessaire. Dès lors, « pour fonder une société religieuse, il faut qu'on puisse amener ses membres à tenir pour divin le Code qui doit être à sa base ». – - La preuve « *a priori* » par voie de postulat « pratique » arrivait donc à point. Or, quel motif retrouvons-nous sous cette preuve ? « L'attestation de la Bible », écrit

16. J. C. Fr. ECK, *Versuch die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären. oder der Beweis von den Wundern in seiner wahren Gestalt.* Berlin, 1795, p. 3-4.

17. *Id.*, Avant-propos, p. IV. —

18. Hrsgg. von C. F. STÄUDLIN. *Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt*..., 1. Bd. Lubeck, 1797. — V. Wie ist die Gottlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen? p. 143.

Kant[19], est fournie « par l'action de son contenu sur la moralité du peuple ».

On conçoit dès lors le sens véritable et l'opportunité de la philosophie nouvelle : elle s'inspirait en effet d'un argument bien « pratique », pour restaurer, en dépit de l'expérience, le miracle utile. — Qu'importe, dit Kant, si en théorie la Bible perd de sa valeur historique aux yeux des savants : elle « contient en elle-même une légitimation qui suffit en vue de la pratique » : elle est le texte d'une discipline systématique qui de tout temps a fait ses preuves. N'est-elle point le « fil conducteur », n'offre-t-elle point les précieux statuts de son dogme[20] ? Serait-elle remplacée ? « Il ne faut pas espérer que, si la Bible que nous avons venait à perdre son crédit, une autre surgirait à sa place ». Kant condamne « l'insolence des énergumènes » qui se croient trop grands pour cette tutelle : le gouvernement, dit-il, aurait lieu de regretter son indulgence, s'il « perdait par négligence ce grand principe directeur de l'ordre et de la tranquillité sociale[21] ». Le philosophe, sceptique en Histoire, écrit négligemment que l'origine de la Bible « peut être ce qu'elle veut » : mais dès l'instant que son « origine est tenue pour surnaturelle », ce livre favorise l'expansion publique des principes moraux de la « Raison »[22].

Si la « Raison » invoque, à défaut de la « théorie » ou stricte vérité de l'Histoire, un motif d'utilité qui restitue à la Bible sa dignité surnaturelle, ce système n'est-il pas le produit de son époque et l'image

19. KANT. *Der Streit der Facultäten*, 1798. — Kant, *éd. cit.*, 1. Abt., 7. Bd., p. 63.
20. *Id.*, p. 64.
21. *Id.*, p. 65.
22. *Id.*, p. 44.

fidèle de la volonté protestante, qui de même, sentant se dérober le fondement historique des croyances, la Révélation, en retient du moins l'opportunité présente, ou, comme dit Kant, « l'action de son contenu sur la moralité du peuple » ?

La Religion rénovée.

Maintenant signalons l'ampleur du problème religieux, tel qu'il se posait à l'époque. Avec les miracles, c'était l'au-delà tout entier qui s'évanouissait devant les « lumières » du siècle. Aussi est-ce bien la religion tout entière — ou son mirage — que la philosophie allemande restaure pour la pratique.

Grâce à la Raison « pratique », disait déjà Kant [23], la possibilité « qui n'était auparavant que problème, devient ici assertion ». N'est-ce pas à dire que cette affirmation, sans être une vérité, devient une « vérité » ? Ainsi le postulat de l'existence de Dieu, cette supposition qui, aux yeux de la raison « théorique », n'est qu'une « hypothèse », par contre, lorsqu'il s'agit de rendre intelligible un besoin pratique, devient « *croyance* de la *raison pure* [24] ». En ce sens, la raison « pratique » a la « primauté », c'est-à-dire que tout autre intérêt est subordonné à son « Intérêt » [25]. Or, trois choses sont pratiquement nécessaires : le Libre arbitre, l'existence de Dieu et l'Immortalité de l'âme [26]. Kant postule leur réalité...

23. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. — Kant, *éd. cit.*, 1. Abt., 5. Bd. Préface de la « Kritik... », p. 5.

24. *Id.*, p. 126.

25. *Id.*, p. 119-121.

26. A cette triple condition se trouvent réhabilitées la notion de responsabilité, la notion d'un Souverain Juge, et l'idée des peines et récompenses dans une autre vie.

Ainsi, comme le fait observer Snell [27] en 1793, les vérités essentielles de l'ancienne croyance : Dieu et sa providence, et la vie future, — assertions qui sont unies à la moralité —, sont renforcées par le nouveau système, bien loin qu'il les ait réduites à néant. Nous avons montré, dit Snell [28], que les preuves qu'on a données jusqu'ici de l'existence de Dieu n'apportaient point cette pleine certitude : donc « il faut se réjouir, lorsqu'on trouve dans le champ de la raison pratique de nouveaux motifs » capables de remplacer « le manque de démonstrations théoriques irréfragables ». — Qu'importe si la religion échappe directement à la preuve : ne se démontre-t-elle point par la nécessité même d'une Morale ? L'idée d'un au-delà découle de l'idée du devoir. Ici-bas, dit Ludwig Jakob [29], le bien n'est pas récompensé ; donc, si je veux mettre d'accord la vertu et le bonheur, « je dois penser qu'il y a un autre état » où cet accord est réel. — « Si je fais ce que je dois, que puis-je espérer » ? interroge le philosophe Tilemann [30] ; et, à son avis, le « Pratique » suggère la réponse à la question théorique. — Au doute est substituée l'affirmation ; elle remédie [31] à ce « plat et immoral scepticisme », qui gagne trop aisément la foule, et « peut alors causer les plus grands ravages dans la vie sociale ». Car la croyance donne aux hommes des obligations morales : tandis

27. J. P. L. Snell, *Critik der Volksmoral für Prediger, nach Kantischen Grundsätzen bearbeitet*. Frankfurt und Leipzig, 1793, p. 270-271.

28. *Id.*, p. 273-274.

29. L. H. Jakob. *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*. Eine Preisschrift. 2. umgearb. Aufl. Züllichau, 1794, p. 201-202.

30. P. G. Tilemann, *Critik der Unsterblichkeitslehre in Ansehung der Sittengesetze*. Bremen, 1789, p. 103.

31. Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus*... Leipzig, 1794, I. Bd., p. 121-123.

que le doute imprudemment énoncé par les savants, répandu par les feuilles publiques, était le germe d'une corruption des mœurs, l'occasion « de la décadence et de désordres sociaux ». Aussi la croyance religieuse est-elle rétablie au profit de la Morale. L'homme honnête, dit Kant, a le droit de dire : « Je veux qu'un Dieu soit... » Ainsi renaît, en vertu de l'exigence « pratique » du philosophe, un nouveau dogmatisme, comme le remarque Stäudlin [32] à la même époque. Le bénéfice est immense. De l'esprit sceptique il ne faut qu' « une petite dose »; alors, dégagé de l'ancien dogmatisme, on est plus libre en ses affirmations nouvelles, on improvise une autre manière de religion, inspirée par la « culture pratique » : telle est l'œuvre de Kant; il n'en est pas de plus favorable, dit Stäudlin, « à la tranquillité humaine et à la vertu ». Son « criticisme » s'abstient [33] de l'incrédulité excessive qui gâte « les sciences et les pouvoirs publics », il évite l'irréligion d'un Voltaire et de l'Encyclopédie. Le philosophe ne s'est dégagé des croyances que pour les restaurer habilement : fort de son indépendance, il affirme comme il veut.

Opportunité du système.

Le système « pratique » ainsi défini offre deux aspects : d'abord il sert à renouveler la base de la religion, et en même temps il fixe une mentalité mystique, dont l'exaltation calculée restera la cause essentielle et profonde de l'Etatisme futur.

Arrêtons-nous d'abord à l'œuvre religieuse de cette philosophie. Elle ramenait en effet à « la religion,

32. STÄUDLIN, *op. cit.*, p. 134-137.
33. *Id.*, p. 123-125.

c'est-à-dire », écrit Kant[34], à « la connaissance de tous les devoirs en tant que commandements divins ». Elle satisfaisait au désir énoncé entre autres par Steinbart[35] au milieu de la crise sociale : il faut que toutes les prescriptions morales soient représentées comme des lois divines, afin d'en recevoir « une autorité supérieure », telle qu'on n'ose point s'y soustraire... Plus précisément encore, le philosophe Schmid[36] écrivait en 1788 : « Etant donnée, en particulier, la situation actuelle des sciences morales, qui est extrêmement préjudiciable aux mœurs elles-mêmes, une critique de ces sciences est d'une nécessité urgente pour notre époque ». Aussi ce « criticisme », qui répondait au besoin du temps, fut-il adopté, après une défiance première, lorsque ses avantages apparurent. Nicolaï signalera[37], en 1796, les nombreux « *pasteurs criticistes* » dont les sermons s'inspirent « *des principes de la Raison pratique kantienne* ». Déjà Nösselt[38], professeur de théologie à Halle, écrivait : « Lorsque le goût public est tourné plutôt vers l'amour du Pratique, dans la religion aussi ; lorsque le danger du scepticisme développe, chez ceux qui savent apprécier partout l'influence considérable de la croyance, la propension à adopter la nouvelle découverte, qui autrement leur semblait scabreuse, à l'adopter pour cette raison, qu'elle dissipe les doutes et affermit l'honneur de la religion ; lorsque, par suite, on est

34. KANT. *Kritik der praktischen Vernunft...*, *éd. cit.*, 1. Abt., 5. Bd., p. 129.

35. STEINBART. *System der reinen Philosophie...*, *op. cit.*, p. 71.

36. C. C. E. SCHMID. *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse*, 2. verb. Aufl. Jena, 1788, p. 167.

37. Fr. NICOLAI, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz*, 11. Bd. Berlin und Stettin, 1796, p. 212.

38. Joh. August NÖSSELT, *Anweisung zur Bildung angehender Theologen*, 2. Bd., 2. verm. und verb. Auflage. Halle, 1791. p. 239.

plus disposé à écarter tout malentendu »; alors, conclut-il, c'est un devoir que de répandre avec sagesse « ce qui fut trouvé par nous ou par d'autres »... Le sommaire, en tête du premier volume, annonce ainsi ce développement : « Sage utilisation du nouveau »; il s'agit de la religion « pratique ». — En 1793, le livre de Snell [39] sur la « Morale populaire » est destiné « aux pasteurs »: et il s'inspire expressément des « principes kantiens ». Il soutient la religion par le motif d'une discipline morale, qui à son tour y trouve son compte.

Le Philosophe ne croit que « pratiquement », mais le système maintient pour le peuple les fictions de l'ancienne Religion « théorique ».

A vrai dire, la religion n'est restaurée que « pratiquement », pour les besoins de la morale. Ceci nous explique les longues hésitations des pasteurs, devant « la nouvelle découverte », qu'ils finirent d'ailleurs par apprécier [40]. On disait que Kant n'admettait plus la Révélation et le christianisme que pour leur utilité, à cause des esprits « faibles ». Pourquoi le nier ? Stäudlin [41] lui en fait gloire. Soutenir la morale aux yeux des « faibles », n'est-ce pas un puissant argument pour réhabiliter le miracle ? Car les « faibles », chez qui la vertu a besoin de soutien, ne sont-ils point l'humanité ? « Il y en a beaucoup, ils sont innombrables... Ce n'est donc pas une futilité que de montrer philosophiquement que

39. J. P. L. SNELL, *Critik der Volksmoral für Prediger, nach Kantischen Grundsätzen bearbeitet*. Frankfurt und Leipzig, 1793.
40. Cf. ci-dessus.
41. C. F. STÄUDLIN, *Beiträge*... 5 Bd. Lubeck, 1795. — STÄUDLIN, *Ueber den Wert der kritischen Philosophie*, p. 332.

la foi en la Révélation peut être morale, utile, même nécessaire, et que les éducateurs religieux doivent en user ».

Le nouveau système, en reconstruisant, ménage l'ancien édifice. Et, en ce sens, il est doublement opportun. Antérieurement au Kantisme, le pasteur Steinbart [42], espérant que des esprits inventifs renouvelleraient bientôt la croyance, les suppliait de ne sacrifier toutefois aucune des formes admises. « Si nous voulons être des philanthropes, ne démolissons aucun appui de la vertu et des espérances du peuple, quand bien même il nous semblerait caduc; mais pensons seulement à l'étayer de plus fermes colonnes ». Par exemple, si quelqu'un se croit l'inventeur d' « une preuve nouvelle et plus forte » de l'immortalité de notre personne, qu'il ne se laisse induire « par aucune vanité littéraire à en établir davantage en découvrant les faiblesses de toutes les autres preuves déjà présentes. Qu'il vante plutôt toutes les preuves connues, et qu'il ajoute la sienne pour les corroborer; autrement, on court le risque, quelle que soit l'intention philanthropique, de démolir plutôt que de bâtir. Ne manifestons pas de doutes à l'égard de vérités consolantes, d'utilité publique... » Or Kant [43], rappelons-le, recommande le respect et l'usage de la Bible, au nom de son utilité traditionnelle : la Bible « — que son origine soit ce qu'elle voudra — peut être admise pour une Révélation surnaturelle, en tant qu'elle est avantageuse aux prescriptions morales de la Raison, à

42. G. S. STEINBART, *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute und andrer die nach Weisheit fragen eingerichtet*, 2. sehr verm. Aufl. Züllichau, 1780, p. 318.

43. KANT, *Der Streit der Facultäten*, 1798. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 7. Bd., p. 44.

l'égard de leur propagation publique ». Et justement le surnaturel, — Dieu et l'existence de l'âme, et la Révélation —, n'est-il pas restauré par les postulats « pratiques » ? C'est la preuve « nouvelle et plus forte » que le théologien Steinbart appelait de ses vœux, à l'appui de l'édifice « caduc » mais utile au peuple. Imbu d'un même esprit théologique, Kant n'a garde, malgré toute préférence intellectuelle, d'oublier l'antique appareil de la religion consacrée par l'usage — indice de sa divinité morale. — « L'autorité de l'Ecriture », dit encore Kant [44], « constitue le dogme de l'Eglise, lequel, en sa qualité de croyance populaire, ne peut être laissé à l'abandon, parce qu'aucune doctrine n'a la valeur d'une norme immuable, aux yeux du peuple, si elle est fondée sur la simple Raison. »

Donc, à côté de la croyance « philosophique », l'ancienne et traditionnelle croyance subsiste, comme une fiction propice à la propagation publique de la morale. « La Philosophie de la religion », est-il dit déjà dans une publication de Corrodi [45], en 1781, « s'occupe uniquement de vérités extrêmement générales, immuables et éternelles » ; mais « la religion populaire rend sensibles ces vérités », leur donne une forme appropriée à la portée d' « hommes charnels », qui sont menés par leurs sensations plutôt que par leur esprit. Certes [46], Dieu n'est pas un objet des sens, et ne peut le devenir ; « mais il est hautement nécessaire que la plupart des hommes tienne l'existence de Dieu pour un fait

44. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd., p. 112.

45. Hrsgg. von Hnr. CORRODI, *Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion*. 2. Heft. Frankf. und Leipzig. 1781. — *Skizzirte Gedanken über den Unterschied zwischen Philosophie der Religion. und Volksreligion*, p. 204.

46. *Id.*, p. 210.

mis hors de doute par *expérience*, attesté par des témoignages. » La religion populaire [47] « représente les éternelles lois morales comme des décrets politiques, et en partie volontaires, d'un dominateur et législateur suprême », et elle en dérive la nécessité d'obéir. Puisque [48] « la religion populaire transforme des dogmes philosophiques en vérités d'expérience, il est donc nécessaire qu'elle allègue en faveur de ces affirmations des témoignages qui lui confèrent créance ». La justification philosophique [49] n'est pas à la portée de tous : au peuple, on présentera les croyances sous leur grossier appareil. Il sera séduit, car il est crédule. On ne peut nier, dit Corrodi, le penchant naturel au merveilleux, et la crédulité des hommes à l'égard du surnaturel, surtout « lorsqu'ils sont intéressés en sa faveur ». Les « faits » situés en des temps ou des lieux lointains, particulièrement, sont dispensés à leurs yeux de la commune vraisemblance. De plus, « un nombre incalculable de gens sont enclins à admettre un événement merveilleux et extraordinaire d'autant plus facilement qu'il est tel ». Et puis, tous n'ont point l'exacte notion de la différence entre le naturel et le surnaturel. Par suite, il n'est pas « opportun » de présenter les « histoires miraculeuses » des Evangiles comme des faits qui ont besoin de preuve : on ferait chanceler la foi des auditeurs.

Nous retrouvons le système de la duplicité : la conviction de l'homme « éclairé » ne saurait passer sans dommage dans l'enseignement public. Seulement, chez les « philosophes », les « lumières » qu'on garde au-dessus de la foule forment une reli-

47. CORRODI, *Beyträge...*, p. 204.
48. *Id.*, p. 214.
49. *Id.*, 1. Heft, 1780, p. 26-28.

gion nouvelle, sans doute insuffisante pour discipliner le vulgaire, mais édifiante, inspiratrice pour les initiés. La philosophie de Kant, écrit Jean-Frédéric Breyer[50] en 1788, n'est pas « populaire », « et cela, elle ne peut jamais le devenir, d'après le propre jugement de son auteur » : Kant n'a-t-il pas distingué[51] entre le « peuple » et l' « école » ? « Le peuple et l'école », reprend Breyer, « philosophie exotérique et ésotérique ! » — Snell[52] distingue de même : Que la foi, pour le peuple, garde son ancien appareil, écrit-il ; ici l'éducateur doit utiliser la religion révélée, l'étayer « par tous les motifs intelligibles à la masse ; et enfin il doit chercher à employer toutes les vérités religieuses théoriques, au profit de la moralité ». Mais, vis-à-vis de lui-même[53], « le maître doit voir que la morale ne repose pas sur la religion théorique ». — « Dans l'enseignement populaire », d'après Gabler[54], on se gardera bien de faire un faux usage de certaines opinions qui ne sont pas pour tous : « ce n'est pas pour le peuple et pour les catéchumènes » que le maître les présente. S'agit-il du récit de Moïse sur le paradis terrestre, sur les débuts de l'humanité ? Le pasteur éclairé n'a nullement à donner son avis : il expose « d'après Moïse », il le dit, n'est-ce point assez ? De cette façon, l'éducateur ne parle pas contre sa conviction, et le peuple ne soupçonne rien : c'est seulement à des hommes « plus intelligents », à des

50. BREYER cite KANT : *Critik der reinen Vernunft*. 2. Aufl., 1787. Préface, p. XXXIV.
51. Joh. Friedr. BREYER. *Sieg der Praktischen Vernunft uber die Spekulative*. Erlangen. 1788. 4. Abteilung p. 3 et note 2.
52. SNELL, *Critik der Volksmoral für Prediger...*, *op. cit.*, p. 59.
53. *Id.*, p. 187.
54. *J. G. Eichhorns Urgeschichte*. Hrsgg von D. Joh. Philipp GABLER, 2. Th., 1. Bd. Altdorf und Nurnberg. 1792. Préface, p. XXVI-XXVIII.

« laïcs érudits », qu'on dira la vérité. — Dans le *Magazine de Philosophie religieuse*, publié par Henke [55] en 1794, nous lisons : La croyance « spirituelle », purement morale, n'est que pour « un petit nombre » : le peuple est « trop charnel et grossier » ; elle convient [56] à une « tête philosophique cultivée », mais il est d'autres corps à qui la nourriture vulgaire convient mieux. Donc la religion « amendée et corrigée d'après les principes de la philosophie critique », n'est pas faite pour tous les esprits et tous les cœurs. — Stäudlin [57], apologiste de Kant, est de cet avis. Tout le monde n'est point capable de s'élever à « l'appréciation de la preuve morale », tout le monde ne possède pas « la réceptivité pour sa force » : cette faculté suppose « un degré de culture qui manque à la majorité des hommes ».

Donc, les motifs purement philosophiques de la religion kantienne n'étaient pas destinés à l'usage du peuple. Le philosophe se défendit au nom de ce principe contre un puissant accusateur, le roi de Prusse Frédéric-Guillaume II. Dans un Rescrit de 1794, le monarque, après avoir salué « cet homme digne, cet érudit, ce cher féal », lui reprochait de mésuser de sa « philosophie » pour « défigurer et rabaisser maint dogme capital et fondamental de la Sainte Ecriture et du christianisme » ; il le rappelait à son « devoir d'éducateur de la jeunesse » ; il concluait : nous attendons de votre part qu'à l'avenir, « conformément à votre devoir, vous em-

55. *Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte.* Hrsgg. von D. Heinr. Phil. Conr. HENKE, 1. Bd. Helmstädt, 1794. — *Gedanken über Verbesserung der Lehre und der Lehrart.*, p. 10.

56. *Id.*, p. 17.

57. Hrsgg. von C. F. STÄUDLIN. *Beiträge...*, 1. Bd. Lübeck, 1797. — VIII. STÄUDLIN, *Ueber den öffentlichen Gottesdienst der natürlichen Religion*, p. 250.

ployiez votre autorité et vos talents de telle sorte, que Notre intention souveraine et paternelle soit réalisée de plus en plus [58] ». Ainsi se faisait la police dans le domaine intellectuel. Mais Kant sut répondre. Non ; il n'avait nullement « porté préjudice à la religion publique du pays ». En effet, avait-il parlé pour la foule ? — aucunement. Son livre était « pour le public un livre incompréhensible, fermé » ; il ne représentait « qu'un débat entre des savants de Faculté, ce dont le peuple n'a cure »... Néanmoins une promesse était séante ; Kant s'y prêta de bonne grâce : « Quant au second point, à savoir que je ne dois me rendre coupable, à l'avenir, d'aucune défiguration ou dépréciation du christianisme, pareille à ce qu'on me reproche, je pense que le plus sûr, afin de parer au moindre soupçon là-dessus, est de déclarer très solennellement, en ma qualité de très fidèle sujet de votre Majesté royale, que désormais je m'abstiendrai totalement de tout exposé public concernant la religion, qu'il s'agisse de la religion naturelle ou révélée, tant dans mes conférences que dans mes écrits [59] ». Kant ne disait-il pas que le devoir du prêtre ou du professeur en ses fonctions, est « d'obéir, et non de raisonner [60] » ? Fidèle au principe de cette « conscience », il s'inclinait devant ses obligations de fonctionnaire. Mais le même principe de cette double conscience, qui le courbait devant le Souverain, lui inspirait *in petto* de subtiles restrictions : Engagement définitif ? — Non pas ! — Engagement envers le roi d'alors. Kant avait promis, « en tant que très fidèle sujet de Sa

58. Cf. KANT, *Der Streit der Facultaten*, 1798. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 7. Bd. Préface, p. 6.
59. *Id.*, p. 10.
60. Cf. ci-dessus, chap. VI.

Majesté royale ». Le philosophe ajouta en note, plus tard : « Cette expression aussi, je l'ai choisie prudemment, afin de ne point renoncer, en ce procès de religion, à la liberté de mon jugement *pour toujours*, mais seulement aussi longtemps que Sa Majesté serait en vie [61] »...

La satisfaction du Philosophe : la Religion de sa « Raison ».

Le Philosophe ne recherche la liberté que pour le domaine philosophique, c'est-à-dire pour sa propre conscience. Quant à la religion du peuple, loin de la libérer de ses illusions indispensables, ne donnait-il pas, au contraire, une raison nouvelle et plus forte de la soutenir : la nécessité de la discipline morale[62]? Donc la religion « pratique » de quelques-uns — comme nous le disions plus haut — renforçait la religion « théorique » qu'on destinait à tous. Kant réprouve les « énergumènes » qui menacent l'ordre établi [63]; il insiste sur l'utilité du dogme, de la croyance en la Révélation; le gouvernement, dit-il, aurait tort de s'abandonner à une coupable indulgence, de négliger ou de confier « à des mains frivoles » cette institution qui assure « l'ordre et la

61. KANT, *op. cit.*, *id.*, p. 10, en note.

62. De la sorte, le philosophe ne dit pas que l'enseignement de la religion révélée est un mensonge utile, puisqu'elle redevient une « vérité » pratique; en ce sens, Schelling dénonce et réprouve la détestable théorie de l' « Imposture » · fiction commode, faut-il alléguer plutôt, moyen d'éducation, « vérité » d'espèce pratique... « L'idée de Révélation », dit en effet Schelling, « si elle n'a plus sa place dans un système du savoir, trouvera par contre une place assurée dans la méthodologie de l'enseignement populaire » (SCHELLING, *éd. cit.*, 1. Abt., 1. Bd. *Ueber Offenbarung und Volksunterricht*, p. 474-482). De même pour Hegel la religion, si elle n'est pas vraie par elle-même, sert de « véhicule » aux vérités de la Philosophie.

63. KANT, *Der Streit der Facultäten*, 1798. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 7. Bd., p. 60, en note.

tranquillité sociale [64] ». Mais intérieurement, dans la conscience du philosophe, quelle n'était pas la majesté éminente de cette Morale qui naissait de lui-même, ranimait les croyances, l'au-delà, et jusqu'aux miracles !

Pour Kant, écrit Rosenmüller [65] à cette époque, la morale n'a besoin « nullement de la religion, mais au contraire, en vertu de la pure Raison pratique, elle se contente d'elle-même. Mais elle conduit inévitablement à la religion ». En effet, la religion et son appareil « révélé », n'est-ce pas la condition de l'enseignement populaire et, par suite, la nécessaire exigence du philosophe ? Et est-elle autre chose ? En vérité, nous ne sortons pas de la Raison « pratique ». — Les prétendues interventions du Ciel sont sujettes à ce contrôle innové : « aucune Révélation [66] — si nombreuses que puissent être les prophéties réalisées, les miracles allégués pour sa confirmation —, ne peut être admise comme divine par des penseurs, si ses lois ne concordent pas avec les lois de notre Raison ». Celle-ci révise les ordres du Très-Haut, et se les subordonne : « la *volonté de Dieu*, ou le principe : *fais ce que Dieu commande !* ne peut pas être loi fondamentale de la Morale » ; c'est [67] dans le champ de la raison « pratique » qu'on trouve les motifs capables de fortifier les vérités religieuses, pour lesquelles il n'est pas d'autres preuves. — Réduite à elle-même, l'ancienne religion n'est plus qu'un mythe ; un pragmatisme s'élabore,

64. KANT, *Der Streit der Facultäten*, 1798, *éd. cit.*, 1. Abt., 7. Bd., p. 65.
65. D. Johann Georg ROSENMÜLLER, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend*. Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des H. Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend. Erlangen, 1794, p. 72-73.
66. SNELL, *Critik der Volksmoral*..., *op cit.*, p. 187.
67. *Id.*, p. 274.

sorte de créateur philosophique de la « vérité » des croyances... Il est au-dessus de l'Histoire, et Dieu lui est soumis.

Si la Philosophie décrète ou postule, ce n'est pas seulement pour porter secours à la religion « théorique » ou populaire : sa forme « intérieure » ou suprême, cette religion « pratique » que se réservent les initiés, est le mirage nécessaire à leur propre conscience. Moralement, ils l'exigent : elle est le complément de leur Discipline.

Aussi Kant attribuait-il à « l'homme juste » le droit de dire : « Je veux qu'il y ait un Dieu », et que mon existence dépasse l'enchaînement de la nature, que « ma durée soit sans fin » ; « j'y tiens, et je ne me laisse point ôter cette croyance ; car ceci est l'unique chose où mon Intérêt — parce que je *n'en puis* rien rabattre — détermine inévitablement mon jugement, sans se soucier de sophismes, et quelle que soit mon incapacité à y répondre ou à leur opposer des raisons plus spécieuses [68] ». L'éternité de l'âme et sa surnaturelle félicité complètent en effet l'organisation du système. Elles n'ont plus que cette raison d'être : le besoin « pratique » de l'être moral, qui se décerne l'immortalité ! Dans le dur labeur d'une rigide obéissance, la volonté ressent une céleste vocation. L'orgueil mystique de commander à l'Au-delà fait croire à quelque Eden consolateur, dûment conquis par le droit divin de la discipline [69].

Que faut-il donc entendre par l'Au-delà ? — le mirage d'une volonté. Les commandements divins sont [70] les « *lois* que toute volonté libre se donne à

68. KANT. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 5. Bd., p. 143.
69. Cf. ci-dessus, chap. V.
70. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft...*, *éd. cit.*, p. 129.

elle-même; mais qui, néanmoins, doivent être considérées comme les commandements de l'Etre suprême ». « Nous sommes[71] sous une *discipline* de la Raison, et, dans nos maximes, nous ne devons pas oublier la subordination qui lui est due : nous ne devons rien lui dérober, ni léser l'autorité de la Loi — bien qu'elle émane de notre propre Raison ». — Cette discipline pour la discipline, chimérique et inhumaine, est humaine pourtant, orgueilleusement humaine; car « la contrainte »[72] que le philosophe s'impose « est exercée simplement par la législation de sa *propre* Raison »; et dès lors, ne se paye-t-elle point d'une joie céleste ? La « raison » n'obéissant qu'à elle-même, lisons-nous[73], se sent exaltée. La joie mystique de cette « raison » extasiée en sa propre « loi » fera dire à Hegel[74] que « l'activité rationnelle et la jouissance suprême ne font qu'un, dans la suprême existence... La suprême félicité est l'Idée suprême ».

Le pacte moral avec la Discipline :
Obéir sans condition..... mais alors Félicité certaine.
Renouveau d'Etatisme.

Certes, la Discipline commande le pur respect de la loi pour elle-même : tel est le principe, la perfection mystique, idéale; et pourtant l'humaine faiblesse réclame pâture pour ses désirs. La législation morale a ce double souci : mystique et pratique, elle sera forte doublement. D'une part, les

71. KANT, *op. cit.*, p. 82.
72. *Id.*, p. 80.
73. *Id.*
74. HEGEL, *Glauben und Wissen...* (paru d'abord en 1802). — *G. W. Fr. Hegel's Werke.* Vollstandige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 1. Bd. Berlin, 1832, p. 8.

lois morales « sont formelles et commandent sans condition, sans avoir égard à des fins qui sont la matière du vouloir »[75]; — mais, d'autre part, « l'entière adaptation de la volonté à la loi morale », la « sainteté », est « une perfection dont aucun être raisonnable, dans le monde des sens, n'est capable en aucun moment de son existence[76] ». Il n'est pas possible qu'une créature raisonnable parvienne jamais « à pratiquer toutes les lois morales de son plein gré » : « ce degré de moralité n'est jamais accessible à aucune créature » ; elle « ne peut jamais être complètement libre de désirs et d'inclinations »[77]. — Aussi la philosophie « pratique » qui n'admet en pure morale aucun autre motif que l'idée même de la loi, se prêtera néanmoins aux perpétuelles exigences d'une sensibilité toujours humaine. On rejette hautement le principe de l'intérêt, mais il demeure comme un indispensable accessoire.

Ceci conduit à une distinction spécieuse : la loi n'a-t-elle pas une « matière » et une « forme » ? Faisons abstraction de la première — le motif du désir ; alors nous ne retiendrons que la forme, qui n'admet point l'intérêt... « Si l'on abstrait d'une loi toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté, en tant que motif déterminant, il ne reste rien, que la simple forme de la loi ». Ce n'est, en vérité, qu'une fiction, puisque la pure adaptation au Bien, la « sainteté » parfaite, n'est point humaine : « l'homme est un être fait de besoins, en tant qu'il appartient au monde des sens, et à cet égard sa raison a reçu de la sensibilité l'irrécusable mission

75. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, 1790. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 5. Bd., p. 451.
76. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. — KANT, *id.*, p. 122.
77. *Id.*, p. 83-84.

de veiller à l'intérêt de celle-ci [78] ». Certes le principe est là : « la moralité n'a pas d'autre motif qu'elle-même [79] » ; mais la « sainteté » n'est que l'un des deux éléments qui contribuent au bien : l'autre est le bonheur, il faut l'avouer, le « bonheur, c'est-à-dire la satisfaction d'un homme selon désir et volonté [80] ». Aussi, « dans le jugement de notre Raison pratique, la question de notre bonheur et malheur est d'une importance *extrême* [81] ». ... En principe, une morale orgueilleuse d'apparaître hors nature : mais, pratiquement, le calcul d'un système qui s'adresse au « désir » humain, et qui en notre « monde des sens » se refuse à voir « en aucun moment » cette pure morale désintéressée. Désintéressement dans la « forme », — mais la « matière » demeure intérêt et désir : distinguo charmant ! La « forme » impeccable semble flatter certain Idéalisme...

Mais ce n'est pas en vain que le principe, par une fiction mystique, reste supérieur à l'Intérêt qu'en réalité il cherche à se concilier sans cesse. D'abord, il est le prétexte d'une vertueuse exaltation chimérique, il suggère à l'esprit l'illusion d'un Droit divin. De plus, dans l'organisation pratique, il permet de commander sans condition : son « impératif » est « catégorique ». Aussi fait-il appel « à l'obligation morale, non pas au dévouement spontané, mais au respect qui exige l'observation de la loi, même à contre-cœur ; non pas au sentiment, système qui ne prévoit point le refus intérieur de la volonté [82] ». —

78. KANT, *op. cit.*, p. 61.
79. P. G. TILEMANN, *Kritik der Unsterblichkeitslehre in Ansehung der Sittengesetze*. Bremen, 1789, p. 60.
80. *Id.*, p. 102.
81. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*..., *op. cit.*, p. 61.
82. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*..., *id.*, p. 84.

Ensuite la Discipline, une fois assurée d'une majesté intangible, se prête aux exigences du désir, que rien n'élude. Ainsi, d'un côté comme de l'autre, le système est « pratique » : il use d'un droit divin pour commander; et de l'intérêt des hommes, pour se faire obéir... Il importe que la moralité soit proclamée, parée d'une immatérielle splendeur qu'aucune aspiration terrestre ne doit ternir : mais il importe aussi de ne point méconnaître l'humaine volonté, les désirs, les hommes tels qu'ils sont. Pour la « forme », le vertueux principe est là : mais l'intérêt, cette « matière » de la volonté, demeure la réalité de ce monde. Or, « forme » et « matière » s'associent dans le système « pratique ». La loi rigide, surnaturelle ou dénaturée, qui n'accorde rien au cœur des hommes, auréole d'un Droit divin ses représentants eux-mêmes ; mais son désintéressement n'est qu'un utile mirage : car, d'autre part, dans le réel plus près de la terre et des passions, la règle du besoin et de l'espoir demeure la seule vérité d'ici-bas. C'est comme un accord entre la Nature avide et la Discipline parée de céleste vertu : Faire confiance à l'autorité, s'absorber en la discipline, — alors les intérêts triomphent. Est-ce marchander ? N'y pensons pas ! La fiction d'un religieux respect sera payée d'une prospérité certaine. L'Impératif est catégorique, la loi ne promet rien aux désirs, de sorte qu'ils n'ont pas le droit de révolte ; mais, en fait, elle assure le profit en échange de l'obéissance, et cela détermine les hommes, aussi longtemps que le monde est monde. Ainsi se réalise le système de l'Etat : l'appétit du bonheur, dans une « vertueuse » Discipline.

L'esprit de la philosophie « pratique » « est nettement plus juridique que moral, et partout il a

l'aspect et les caractères d'une législation sociale » : ainsi s'exprime Schleiermacher[83], philosophe et théologien. « Le système moral de Fichte a la même empreinte ; seulement elle est plus fortement manifestée chez Kant. » Ainsi s'explique l'idée de châtiments et de récompenses, « parce que, dans les rapports juridiques d'une association civile », le problème essentiel est précisément de rattacher « le bien-être à l'activité légale... : en sorte qu'on peut dire que son Bien suprême est de nature politique ». — Kant imaginait donc une société morale, réglementée par la législation divine... Ce n'est encore qu'une communauté invisible, intérieure[84] ; mais nous la connaissions déjà : avant lui, elle apparaissait à la conscience protestante, lasse des vaines discussions, des sectes et des querelles, à la manière d'un Eden embelli de joie mystique et accueillant pour l'universalité des âmes[85]. L'Etat futur, rêvé par une « Raison pratique » qui vient de ressusciter le Divin, est-il ailleurs qu'en cette « Eglise invisible », devenue maintenant la pure organisation des consciences : religion renouvelée par la morale, pour la discipline de l'humanité entière ? « L'humanité », écrit Fichte, « doit former une communauté unique, purement morale et croyante » ; or il dit aussi bien : « l'humanité entière doit former un seul Etat, absolument juridique[86] ».

83. SCHLEIERMACHER. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803-1834. — *Fr. Schleiermacher's sämmtliche Werke*. 3. Abt., 1. Bd. Berlin, bei G. Reimer, 1846, p. 63.

84. KANT, *Die Religion innerhalb...*, *op. cit.*, p. 101.

85. Cf. ci-dessus, chap. V.

86. FICHTE. *Philosophie der Freimaurerei*. Briefe an Constant (1800). — Dans : *Maurerische Klassiker*. I. FICHTE. Berlin, Franz Wunder p. 77-78.

Ambition mystique de la Volonté : Elle et Dieu, Elle et le monde.

Si le système offre l'aspect d'une discipline, qui organise les aspirations mystiques sous la forme d'un Etatisme, il nous reste à considérer enfin ces aspirations elles-mêmes, qui donnent à l'ensemble un souffle d'enthousiasme, ou de délire ambitieux.

Que penser de cette « religion » nouvelle ? Peut-elle s'appeler croyance, quand on la restaure pour les besoins de la pratique ? Or ceci se passe au XVIII[e] siècle : le « naturalisme », rappelons-le, s'est opposé au surnaturel; les historiens se complurent à montrer dans l'homme l'acteur principal des religions : le merveilleux n'est plus qu'une illusion, ou bien une fiction entretenue par l'intérêt du prêtre ; en un mot, l'esprit du siècle réfute l'au-delà. Dans ces conditions, le philosophe qui s'efforce lui-même d'éliminer l'illusion d'une métaphysique, peut-il garder quelque espèce de religion lorsqu'il rétablit Dieu par un postulat pratique, par une exigence de la morale ? Ce Dieu est-il encore en sa demeure traditionnelle, dans l'au-delà ? Le nouveau mysticisme que produisent par leur réunion le « besoin » et l'orgueil, est donc bien loin de la forme encore religieuse d'une audace envers une divinité reconnue. Il est né de la négation du surnaturel; si pour le restaurer il le ramène à la « nature », à l'homme, s'il en fait l'apanage de la volonté « morale » qui s'écrie par la voix de Kant : « je *veux* qu'un Dieu soit », néanmoins il n'oublie pas l'origine de cette Révélation nouvelle. Il pense que la commune raison ne lui accorde aucune vérité dans l'Histoire et l'univers, et sans cesse il va répétant que seule une « raison pratique » est sa

preuve. Dès lors, la divinité ne réside-t-elle point uniquement en cette « Raison » nouvelle, qui n'est qu'un vouloir agissant ? Schelling mettra Dieu dans l'homme : et le pangermanisme ultérieur l'incorpore dans l'Allemand. En tout cela, l'organisateur est maître de la religion, pour ses besoins, son Etat, son orgueil. Il serait excessif de dire qu'il escalade le ciel : il le fait descendre jusqu'à lui. C'est comme une Magie à qui manquerait l'au-delà.

Reinhold, énumérant les « paradoxes de la philosophie contemporaine », en 1789, écrit que « Kant, à la place de l'hypothèse jusqu'ici admise : *l'intelligence se conforme aux choses*, a posé cette hypothèse, *que les choses doivent se conformer à l'intelligence*[87] ». C'est que, dans cette mentalité, la « raison » n'est plus que besoin ou désir. Le divin s'y conforme aussi. Et Snell[88] développe cette idée : « par conséquent, *les hommes ne se forment point d'après Dieu, mais Dieu d'après eux-mêmes.* » Ainsi s'exprime ce commentateur élogieux de la « raison » kantienne. Voltaire disait avec humour : « Dieu a fait l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu ». Seulement, au lieu de l'inconsciente manie que Voltaire dénonce, la philosophie allemande présente délibérément un principe. Affranchie de l'ancienne croyance, mais persuadée de ses avantages, elle restaure le surnaturel, comme le prestigieux accessoire du système pratique. Le pragmatisme rend à l'existence divine sa valeur déchue, et en échange il reçoit de cette foi nouvelle une nouvelle autorité, comme un bénéfice de son œuvre. Il a sauvé Dieu : Dieu le servira. Tel est le

87. C. L. REINHOLD. *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie*. Hamburg, 1799, p. 34.
88. SNELL, *Kritik der Volksmoral...*, *op. cit.*, p. 26.

pacte que la « raison » orgueilleuse et d'ailleurs mystique conclut avec la Providence. Il devient familier à la conscience allemande et s'accommode à toutes les ambitions de son vouloir : l'empereur Guillaume II invoquera le Seigneur « notre Allié ». — La nouvelle « Raison » règle toutes choses, *a priori* : Kant propose qu'en Histoire [89], elle décide et serve d'interprète, car « la croyance historique par elle-même est morte ». N'est-ce pas à dire que la raison pratique a mission de l'animer, de lui prêter une vie conforme à ses besoins ? La Révélation doit s'interpréter dans un sens qui concorde avec les « règles pratiques » de la religion « rationnelle ». Même si l'on suppose que de tels commentaires ne répondent pas à l'intention des livres sacrés, « on ne saurait les accuser d'improbité » : car l'Histoire, hormis son effet moral, « est quelque chose de tout à fait indifférent en soi, et l'on peut la tenir pour ce qu'on voudra [90] ». Ce n'est point l'histoire qui peut attester la divinité de l'Ecriture [91] : la philosophie seule est compétente, restant, dans le désarroi général, la seule autorité vraiment divine. Mais ce n'est pas assez dire : et Kant, réduisant encore les distances, désignait enfin « le Dieu qui parle par notre propre Raison — par sa morale pratique [92] ». — Puis, avec Fichte, le « postulat » parlait en maître. « Dieu [93] doit, en vertu de la sommation de la Loi morale, à son égard, ... être tout à fait juste » ; et encore : « Dieu

89. Au sujet de l'interprétation « pratique » des nouvelles données de l'Histoire, cf. ci-dessous, chap. IX.
90. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd., p. 110-111.
91. *Id.*, p. 64.
92. *Id.*, p. 67.
93. Au sujet du rôle assigné à Dieu dans le système de la « Culture », cf. ci-dessous, chap. IX.

est déterminé par la loi morale... » Le geste impérieux du philosophe s'identifiait à une toute-puissance : la raison pratique, écrivait Fichte, « détermine le surnaturel qui est en nous, notre faculté supérieure de désir, à devenir cause dans le monde sensible, soit dans celui qui est en nous, soit dans celui qui est hors de nous, ce qui ici ne fait qu'un [94] ». Croyance, dira-t-on. Croyance singulière, déterminée par le vouloir : « *Je veux et par suite je crois* », écrit en effet Schmid [95]. De même, c'est le vouloir agissant qui donne réalité à la connaissance [96]. — Ainsi, à tous égards, une hypertrophie du Moi gonfle cette philosophie, aux dépens de la clarté des notions et de l'exactitude du langage. Schelling ose écrire que « le système parfait de la science émane du Moi absolu qui exclut toute opposition [97] ». « Le Moi », dit-il encore, « *contient toute existence, toute réalité* [98] ».

De cette logomachie, il reste un vouloir dominateur, qui absorbe le savoir et le rêve, le monde et l'au-delà, magiquement. Pour le « Moi absolu », Dieu ne saurait être un « objet » extérieur : il n'y a plus que « le pur moi absolu, simplement [99] ». « *Sois!* dans la plus haute acception du mot!... ceci est l'exigence suprême de toute la philosophie pratique. Si tu es un être en soi-même, alors aucune puissance adverse ne peut changer ton état, ne peut

94. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1. Aufl. Königsberg, 1792), *éd. cit.*, 5. Bd., p. 107

95. C. C. E. SCHMID, *Versuch einer Moralphilosophie*, 1. Bd., 4. verb. und verm. Ausgabe Jena, 1802 (1re édition, 1790), p. 375.

96. F. W. J. VON SCHELLING, *Philos. Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, 1795. — SCHELLING, *éd. cit.*, 1. Abt., 1. Bd., p. 305.

97. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie...*, 1795, *éd. cit.*, 1. Abt., 1. Bd., p. 176.

98. *Id.*, p. 186.

99. *Id.*, p. 202.

limiter ta liberté. Efforce-toi, par suite, pour devenir un être en soi-même, *d'être absolument libre;* efforce-toi de soumettre toute puissance hétéronome à ton autonomie, efforce-toi d'élargir ta liberté, par liberté, jusqu'à une puissance absolue, que rien ne puisse limiter. Cette *Loi* est inconditionnelle, parce qu'elle exige quelque chose d'inconditionnel... Mon effort ne doit se laisser déterminer par aucune loi étrangère, et inversement tout ce qui est *opposé* à mon effort doit être déterminé uniquement par *mon* effort... Je règne sur le monde des objets, en lui aussi aucune autre causalité ne se révèle que la *mienne*. Je me proclame maître de la Nature, et j'exige qu'elle soit déterminée par la loi de ma volonté [100]... »

En résumé, ce mouvement philosophique, provoqué par la crise religieuse du XVIIIe siècle, apporte à l'Allemagne autoritaire et violente, mais inquiète du déclin des croyances, les sophismes qui la régénèrent : au nom de l'exigence « pratique », la religion traditionnelle est restaurée pour le peuple; et, d'autre part, une croyance nouvelle, surgissant pour l'élite « éclairée », arme les consciences d'une céleste discipline; enfin, le délire mystique [101] des grandeurs hante ces esprits déformés.

100. SCHELLING. *Neue Deduktion des Naturrechts*, 1795; *id.*, p. 247-249.

101. Un adversaire de Fichte représente ce professeur démontrant à ses étudiants d'Iéna « qu'ils se suffisent à eux-mêmes », qu'ils sont « des dieux », et les auditeurs s'écriant : « tu es notre Dieu ! » (Cf. *Ueber des Herrn Prof. Fichte Appellation an das Publikum*... FICHTE, *éd. cit.*, 5. Bd., p. 329-330). — On a pu s'en inquiéter au nom des croyances admises et nécessaires : mais, en vérité, la religion et l'Etatisme n'étaient nullement sapés : ils

Leur besogne n'est pas finie. Il ne suffit pas à l'Allemagne de dire, avec ses théologiens et ses philosophes, ce qu'elle veut pour le présent. Au XVIII[e] siècle, des rêves sont nés. Un Idéalisme moderne, issu des études historiques, et hanté de visions chrétiennes, prend l'humanité à témoin de ses « vérités » ou de ses espérances. L'Allemagne reste mêlée à cette vaste aventure intellectuelle, qui domine encore la conscience de notre époque. Mais elle n'en va tirer qu'une ambition bien allemande, le rêve de sa volonté : un « Germanisme ».

renaissaient. Dans cette crise, l'agitation des théories n'a pas interrompu la besogne pratique. Kant ne détruit pas : il apporte un fondement nouveau; aussi, malgré la défiance première, les pasteurs-philosophes s'inspirèrent de son système. Quant au « dieu » Fichte, ce digne précurseur du « surhomme » pangermaniste de nos jours, artisan passionné de l'Etatisme et ensuite aussi du Germanisme, il pouvait « défendre sa cause avec le plus haut avantage même devant les hommes d'Etat qui ne se soucient ni de religion ni de science »; cf. ci-dessus, chap. VI.

CHAPITRE VIII

Suites générales de l'esprit du siècle. (2e aspect) : A la Recherche d'un Idéalisme.

Les Études d'Histoire et l'esprit moderne [1].

La connaissance historique de l'homme et de la nature est pour le XVIIIe siècle, en même temps qu'une besogne d'expérience, la source d'un nouvel Idéalisme [2].

Les débats politiques qui agitent l'Allemagne protestante, cette lutte pour les intérêts, cette élaboration d'un système d'Etat, c'est l'activité pratique d'une mentalité allemande qui intervient, décide et organise [3]. Mais elle a pour théâtre une époque particulière, qui la détermine, qui lui apporte précisément les occasions d'agir. La formation nationale que nous examinons est une œuvre du XVIIIe siècle. Il y collabore par ses idées et ses rêves ; et, de son côté, l'Allemagne en fera un système. La volonté « pratique », qui fournit la solution de la crise allemande, s'assimile alors les tendances du siècle ; l'Etatisme est le centre où se ramènent le savoir et les espoirs nouveaux : l'idéalisme de l'époque sert à l'inspiration du Germanisme [4].

1. Ce chapitre, comme tous les autres, était entièrement rédigé en 1911 et faisait partie de la thèse que j'ai déposée à cette date.
2. Cf. ci-dessus, chap. I-III.
3. Cf. chap. IV-VII.
4. Cf. chap. VIII-IX.

Le milieu général que nous devons animer dans le présent chapitre, cet esprit nouveau auquel l'Allemagne participe, s'éclaire surtout par la connaissance des origines. Or, au début de l'époque moderne se produit un mouvement intellectuel auquel nous nous proposons de restituer son importance méconnue. Il remonte à cette orientation du savoir historique, qui fut ici le premier objet de notre étude, comme il convenait. L'Histoire, singulièrement développée par les explorations et les voyages, et par une expérience aussi diverse qu'étendue, n'était pas seulement un savoir : nous y avons trouvé le christianisme comme guide et comme maître. Celui-ci, victime d'ailleurs des recherches qu'il avait orientées, a pris une revanche inconsciente en pénétrant de ses habitudes historiques l'esprit du XVIII[e] siècle. Une certaine libre-pensée, ennemie du surnaturel, du merveilleux chrétien, a gardé néanmoins les procédés et les théories de l'apologétique. Avec les Apologistes, elle parle d'une religion « naturelle » ou d'une religion de la « raison » — d'ailleurs pour l'opposer à une Révélation directe. Elle évoque, à travers les temps, un consentement quasi providentiel des hommes éclairés de tous les peuples; et les lumières qu'on leur prête ne sont autres que les idées du présent. De la sorte l'Histoire demeure, à la manière chrétienne, la démonstration d'un nouvel Evangile que nous présenterons dans ce chapitre; et en particulier les nombreux théoriciens de la franc-maçonnerie, renouvelée à cette époque, excellent à mettre le passé au service de leur cause. Enfin un thème particulier, développé par le christianisme pour les besoins de son apologie, cette opinion qui consistait à supposer chez les prêtres antiques certaine conviction distincte de

l'idolâtrie populaire, a séduit vivement l'esprit critique du XVIIIe siècle, qui l'admet à son tour, mais y cherche plutôt l'indice d'une dissimulation intéressée. La duplicité des « pontifes », complices des princes pour duper le vulgaire et l'asservir, devint l'argument des sceptiques anticléricaux; mais, d'autre part, la même théorie trouva en Allemagne des apologistes d'autre sorte, qui en appliquèrent le système pour les besoins d'une réaction d'Etat, en invoquant de même l'exemple des anciennes religions. -— Ainsi cette contemplation de l'Histoire, engagée par le christianisme, s'est concentrée sur la question religieuse : que penser des miracles et des croyances, qu'en résulte-t-il pour le christianisme lui-même, que conclure et comment agir ? A ce dernier point, où le problème politique entrait en jeu, nous avons abordé l'étude des destinées particulières de l'Allemagne. L'expérience historique, fatale aux dogmes établis, y était en effet le danger reconnu; et pourtant, par les idées qui se développaient autour d'elle, elle demeurerait l'inspiratrice. Même en Allemagne, où la Raison « pratique » finit par lui dicter ses lois, on ne s'était affranchi de l'Histoire que pour y revenir, pour s'approprier, sans péril désormais, son inoubliable séduction.

Laissons de côté, pour un instant, les déformations arbitraires, et ne considérons que cette prédilection générale pour les études historiques. Si l'Histoire a joui d'une telle vogue dans l'esprit moderne, d'une faveur aussi considérable que celle des espoirs mystiques au Moyen-Age, il faut d'abord en féliciter l'esprit humain; il a fait preuve, en s'y adonnant, de cet intelligent bon sens qui ranime en l'homme le désir d'une sagesse d'expérience et

le sauve heureusement des métaphysiques. C'est alors, ainsi que déjà par la Renaissance de la culture grecque, qu'il a échappé vraiment au stade médiéval. La Grèce aussi offrait l'inoubliable fruit d'une sagesse expérimentée, d'une humaine curiosité accueillante, mais précise : et, de s'être reconnue en elle, l'humanité, au XVIIe siècle, se retrouva grecque et classique, souriante de se savoir comprise, et majestueuse de se sentir perpétuelle...

Néanmoins, ce n'était pas encore l'esprit moderne. Pourquoi en fut-il question un jour, sur les confins du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle ? Pourquoi cette singulière querelle des « anciens » et des « modernes », alors que la clarté de l'esprit et la pureté des civilisations n'a qu'un sens dans l'histoire du monde ? Sans doute, l'idée de justesse ne comporte qu'une définition, ainsi que d'autre part l'Idéalisme. Seulement les éléments de l'expérience et les connaissances qui la forment peuvent s'étendre et se renouveler sans cesse. Or, il est fréquent qu'une extension soudaine des connaissances fasse crier à l'esprit nouveau, comme si la pensée et le monde en étaient bouleversés. Telle fut l'aventure de l'esprit « moderne » : en France, il a réagi contre le classicisme; est-ce à dire qu'il ait cherché le désordre ? Fénelon, assez tendre aux « modernes », Fontenelle, ce « moderne » déclaré, ne montrent-ils pas — celui-ci en des sujets ardus — la souveraine élégance du grand siècle ? Montesquieu et Voltaire, guides du siècle nouveau, réprouvent-ils une classique clarté ? Et, plus tard, le romantique Chateaubriand ne saura-t-il point, beau d'une grandeur antique, ajuster à la mesure d'un impérissable langage la passion même du Mystère ? — Le désordre ne fera jamais un « esprit », ni classique, ni mo-

derne ; au contraire, le sens de la clarté peut grandir avec les modernes : il sera toujours classique et humain.

Donc, ce qu'il faut entendre par l' « esprit nouveau », c'est la nature de ses occupations et l'extension de ses connaissances. Mais, de plus, il fut « moderne » par opposition à une autre mentalité, qui n'était en vérité ni moderne ni rien d'acceptable : la folie métaphysique du Moyen-Age. C'est pourquoi nous en faisons remonter la date à ce général souci de curiosité et d'expérience manifesté dans tous les domaines, mais surtout dans l'Histoire qui déploie un horizon imprévu et y suscite, par une ambition généreuse, la recherche de l'explication — à la fois étendue et précise — des grands problèmes humains.

L'ampleur qu'a prise, dans ce domaine, la question de l'origine et du rôle des religions, maintenue au premier plan grâce au christianisme, s'explique aussi par l'intéressante diversité des observations qu'on y rattachait. Les religions étudiées se présentaient aux premiers narrateurs et à leur public avec un prodigieux cortège de circonstances originales et de coutumes surprenantes. Elles n'étaient plus seulement un ensemble d'états d'âme, mais de vivants phénomènes dans une vivante nature ; l'esprit humain, aux yeux de l'observateur, n'était pas séparé de l'univers. Pour avoir posé, au début de ces entreprises, des problèmes religieux et intellectuels, on allait intéresser à l'Histoire toute la psychologie des modernes. Ils chercheraient en elle des inspirations pour le présent ; elle serait le stimulant de leur Idéalisme. Elle en retiendrait aussi un aspect de religiosité et de rêve.

Les lointains horizons et le renouveau des utopies.

Dans cette Histoire, tout était neuf à l'observateur : les pays et les hommes. En beaucoup de contrées, le sol portait bien moins qu'en Europe la trace de l'industrie humaine : leur charme original fit impression. Les peuples aussi n'offraient point dans leur vie morale la complexité de notre civilisation : on fut porté à s'en étonner ou à s'en réjouir, par une ironie mêlée d'envie. On parla d'aimable simplicité. Comme l'esprit apportait à ses découvertes le souci de la réflexion, il vit dans cette naïveté autre chose qu'un délassement : un instructif exemple peut-être. Enfin, comme la vision simultanée des hommes et des climats rapprochait les naïves manières de plusieurs peuplades — du libre épanouissement de la nature en des contrées nouvellement révélées et parfois naturellement généreuses, — on se mit à parler, à propos des hommes aussi, d'un « état de nature », qui les retient dans l'atmosphère de leur commune origine. Les historiens, dans leurs explications générales, associaient la vie humaine et la vie naturelle, et prenaient volontiers leurs exemples en de lointains pays, moins civilisés[5]; l'imagination aima qu'il en fût ainsi. Elle s'intéressa à cette humanité simple et comme primitive. Ainsi s'ouvrit une ère de retour à la Nature, à l'état de nature des hommes.

Ce goût se manifeste dès le début de la période des voyages, et nous en trouvons chez Montaigne un remarquable exemple. Il raconte, au chapitre XXX de ses « Essais », qu'il a eu « longtemps » avec lui « un homme qui avoit demeuré

5. Cf. ci-dessus, chap. II.

dix ou douze ans en cet aultre monde qui a esté descouvert en nostre siècle [6] ». « Cet homme que j'avois », dit-il, « estoit homme simple et grossier, qui est une condition propre à rendre véritable tesmoignage... Et oultre cela, il m'a fait veoir à diverses fois plusieurs matelots et marchands qu'il avoit cogneus en ce voyage [7] ». Alors Montaigne se livre à un intéressant panégyrique : « Ces nations me semblent ainsi barbares pour avoir reçeu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encores fort voysines de leur naïfveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abbastardies par les nostres ; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelquesfois desplaisir de quoy la cognoissance n'en soit venue plus tost... [8] » C'est une leçon qu'il propose au présent : de tels hommes, expose-t-il, « sont sauvages, de mesme que nous appelons sauvages les fruicts que nature de soy et de son progrez ordinaire a produicts ; tandis qu'à la vérité ce sont ceulx que nous avons altérez par notre artifice, et destournez de l'ordre commun, que nous debvrions appeler plustot sauvages [9]... » A travers cette apologie d'un état de nature, nous apercevons déjà Rousseau : or elle est inspirée par la magie de nouveaux horizons et par l'exemple d'une humanité plus « jeune ».

L'Histoire apporte à l'âme moderne comme la révélation d'une jeunesse. Montaigne opposait l'adorable sauvagerie de la Nature à la barbarie civilisée ; « il me desplaît », ajoutait-il [10], que Lycurgue

6. Michel DE MONTAIGNE, *Essais*, t. Ier. Paris, librairie Firmin-Didot, 1882. — Chap. XXX. *Des Cannibales*, p. 199.
7. *Id.*, p. 201.
8. *Id.*, p. 203.
9. *Id.*, p. 202.
10. *Id.*, p. 207.

et Platon n'aient pas eu connaissance de ces loix naturelles, et de la pureté de ces mœurs : « car il me semble que ce que nous voyons par expérience en ces nations-là surpasse non seulement toutes les peintures dequoy la poësie a embelly l'aage doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encores la conception et le désir mesme de la philosophie... " C'est une nation, diroy-je à Platon, en laquelle il n'y a aulcune espèce de trafique, nulle cognaissance de lettres, nulle science de nombres, nul nom de magistrat ny de supériorité politique, nul usage de service, de richesse ou de pauvreté... nulles occupations qu'oysifves, nul respect de parents que commun... " Hos natura modos primum dedit [11] ».

De même au XVIII[e] siècle, on aspire à la merveilleuse simplicité d'un état de nature, hors de l'Europe savante, civilisée et corrompue. L'image de l'Eden désiré se trouve partout, dans les lointains pays : on évoque les nouvelles contrées comme un songe idéal. Elles offrent aux esprits une vision édifiante, sincère ou feinte, qui témoigne de la séduction qu'elles exercent. Elles deviennent le symbole d'une jeunesse morale que l'humanité d'Europe a perdue. On s'attendrit malgré soi à des fictions d'ironie. Ouvrons les « Lettres Persanes » [12]. De Paris, le 7 de la lune de Regeb, en 1712, Usbek écrit à Roxane, au sérail d'Ispahan : « Oui, Roxane, si vous étiez ici, vous vous sentiriez outragée de l'affreuse ignominie où votre sexe est descendu... Au lieu de cette noble simplicité et de cette aimable pudeur qui règne parmi vous, on voit une impu-

11. Combien ces utopies, associées au retour à la « nature », sont déjà proches de l'Idéal Révolutionnaire ! Cf. ci-dessous.
12. MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*. Paris, librairie Firmin-Didot, 1886, p. 279-280.

dence brutale à laquelle il est impossible de s'accoutumer... Vous fuiriez ces abominables lieux, et vous soupireriez pour cette douce retraite où vous trouvez l'innocence... » Le même Usbek écrit à Rhédi, le 6 de la lune de Rahmazan [13] : « Que dis-tu d'un pays... où l'infidélité, la trahison, le rapt, la perfidie et l'injustice conduisent à la considération ; où l'on estime un homme parce qu'il ôte une fille à son père, une femme à son mari, et trouble les sociétés les plus douces et les plus saintes ? Heureux les enfants d'Hali, qui défendent leurs familles de l'opprobre et de la séduction !... Terre natale et chérie, sur qui le soleil jette ses premiers regards, tu n'es point souillée par les crimes horribles qui obligent cet astre à se cacher dès qu'il paraît dans le noir occident ! » — Rousseau, prêt à maudire lui-même le « noir Occident », vantera la perfection et les lumières spontanées, qu'il se fait fort d'acquérir sans le secours de la traditionnelle culture, quand bien même il serait « né dans une île déserte » et n'aurait « jamais appris ce qui s'est fait anciennement dans un coin du monde... Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus ? » s'écriait-il [14]. « Toujours des livres ! quelle manie ! Parce que l'Europe est pleine de livres, les Européens les regardent comme indispensables, sans songer que, sur les trois quarts de la terre, on n'en a jamais vu [15]. » Et ailleurs il condamne la science et le luxe pervers, par contraste avec « l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés... » — Or, Moïse Mendelssohn, en Allemagne,

13. MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, p. 314-315.
14. J.-J. ROUSSEAU, *Emile. Profession de Foi du Vicaire Savoyard*. Œuvres complètes, t. II. Paris, Hachette, 1908, p. 279.
15. *Id.*, p. 275.

publie une lettre reçue « de la Suisse » et relative à l'expansion prodigieuse des idées de Rousseau. Quelques-uns, lisons-nous, les dépassaient même dans leurs utopies. Ils projetaient de rétablir l'état primitif, de transformer cette vallée de larmes en un paradis de félicité : il suffisait de revenir aux mœurs bienheureuses des sauvages, de dissoudre la société pour renvoyer l'homme aux forêts[16]. Or, rappelons-nous les paroles de Montaigne, séduit de même par la vision d'un « aage doré » que lui inspirait la peinture de l'Amérique lointaine et de ses sauvages[17]. De même ici, vers le milieu du XVIIIe siècle, ces utopistes qui veulent se régénérer par une vie de nature — que l'on compare à l'existence des sauvages de Mayomba — prophétisent pour cet heureux temps la fin des fléaux et des vices, en un mot de tout ce qui résulte des noms maudits de société, de propriété, de l'inégalité des conditions, parmi les habitants de la terre. Qu'on laisse pousser ses cheveux et ses ongles : ce sont les ornements naïfs d'un homme « naturel »[18] ! Le journal de Mendelssohn propose plaisamment, pour satisfaire ces philosophes, de renvoyer à la sauvagerie certains « centaures » dont la société n'a jamais pu faire des hommes sensés : ils se reproduiront sans doute, et l'on peut espérer qu'en peu de temps les forêts d'Europe fourmilleront de Pongos autant que les forêts du royaume de Loango. Et de la sorte, dit le même journal, nos philosophes seront dispensés d'aller par mer jusqu'aux déserts lointains

16. Moses MENDELSSOHN. *Betrachtung über die Ungleichheit und Geselligkeit der Menschen*. Lettre de Suisse.— Cf. *M. Mendelssohn's gesammelte Schriften..*, hrsgg. von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn, 3. Bd., Leipzig, 1843, p. 462-463.

17. MONTAIGNE, *Essais*, t Ier. Paris, librairie Firmin-Didot, 1882, chap. XXX, p. 203.

18. MENDELSSOHN, *op. cit.*, p. 462-463.

pour y chercher « les hommes naturels »[19]. — Il n'est pas étonnant que vers la fin du XVIIIe siècle, un autre ami de la « nature », Bernardin de Saint-Pierre, entraîné naguère au-delà des océans par le mirage d'une existence meilleure, ait situé dans une île lointaine cette vie de nature, idyllique et idéale, qu'il décrit avec complaisance pour l'enseignement des civilisés d'Europe, dans son roman de « Paul et Virginie »[20].

La survivance du mirage chrétien et la naissance d'un nouvel Evangile : « Nature », « Raison », « Humanité ».

L'observation des contrées, des mœurs et des religions lointaines servait surtout à renouveler l'Histoire des peuples antiques[21]. L'imagination aimait à se représenter les temps primitifs, où avaient dû vivre également des hommes simples et vertueux, moins oublieux encore d'une « innocence » première, et voisins même de l'origine du monde. Les historiens chrétiens avaient rapproché de cette « nature » primitive l'âme des peuples nouvellement observés, en appliquant à ceux-ci sa théorie de la « religion naturelle », qui suppose les hommes unis par une commune inspiration[22]. On remontait aux premiers âges pour y deviner la source de cette immense tradition d'idéalisme, religieux apanage d'une humanité non corrompue. Début des temps et

19. MENDELSSOHN, *op. cit.*, *Patriotischer Entwurf, den Zustand der Menschen überhaupt glückseliger zu machen*, p. 465-467.

20. L'exotisme utopique n'a pas épargné le théâtre. Sur la scène allemande, Kotzebue fait parler, avec une niaiserie qui se croit édifiante, quelques « ingénues » d'outre-mer : une « Prêtresse du Soleil » Leipzig, 1791), — ailleurs, la fille d'un nabab (1789), — ou encore une insulaire qui devient la noble compagne du navigateur La Peyrouse (1798).

21. Cf. ci-dessus, chap. II.

22. Cf. chap. I et III.

primitif état de « nature »; pays nouveaux, état de « nature » perpétué — : tous ces rêves ne formaient qu'un rêve, un commun « âge d'or ». Et, puisqu'en revenant à l'origine des temps on évoquait la sagesse, n'était-ce point sagesse encore, que l' « innocence » des peuples rencontrés hors de l'Europe, en de récents voyages ? N'y avait-il pas chez eux des « Ingénus » pleins d'esprit, en même temps que de vénérables solitaires ? L'état de « nature » offrait, confondues, les images d'une antique sagesse et d'une admirable candeur, l'une et l'autre instructives pour la misérable Europe. Tel était le produit commun des découvertes et des études sur l'antique histoire : état de nature recherché jusqu'à l'antique âge d'or, vieillesse et jeunesse tout ensemble !

Montaigne déjà, à propos des sauvages d'Amérique, évoquait l'âge d'or des légendes [23]. Avec une sentimentalité religieuse, on admire en la Nature une bienfaisante providence, qui réunit l'homme et les choses dans le développement harmonieux d'une pure vertu. Au début du XVIIIe siècle, le roman de « Robinson Crusoë » évoque à la fois les pays au-delà des mers, la vie de « nature » et l'adoration spontanée de l'Etre suprême. De même, l'idylle de Paul et Virginie, dans le sauvage et merveilleux décor d'une contrée lointaine, sera pour Bernardin de Saint-Pierre l'image vivante du paradis terrestre, avec deux jouvenceaux semblables, dit-il, au couple humain de la légende sacrée : c'est que l'apologétique chrétienne a mêlé son merveilleux à celui de l'Histoire. — Or, dans cette « nature » glorifiée, on cherchait une divine leçon. Voltaire prônera ces « lois que la nature a promulguées du fond des îles

23 Cf. ci-dessus.

du Japon aux rivages de notre Occident »[24]. — Court de Gébelin, en 1773, admire « *l'Ordre naturel* établi par le Créateur lui-même entre l'homme et l'univers, et au moyen duquel l'homme, considérant ce qui est autour de lui, connaît à l'instant la route qu'il doit tenir pour tendre à sa perfection et à son bonheur[25] ». — Et Rousseau ne prêche aux hommes, pour toute religion, que le conseil de l'inspiration spontanée : « Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure[26] ». Court de Gébelin invoque l'exemple du « Monde primitif » : Rousseau en appelle à tous les peuples. Cette vision nous remémore le rêve des apologistes chrétiens, antérieurs ou de la même époque, qui voyaient répandue dans l'univers la saine notion d'une « religion naturelle[27] ». Enfin, comme chez eux, cette « religion naturelle » concorde ici aussi avec les véritables « lumières de la raison ».

Mais voici que ces « lumières » de la Nature ou de la Raison, invoquées par les apologistes, se retournent maintenant contre le christianisme qu'ils croyaient défendre : les vanter, n'est-ce pas assez dire que les hommes parviennent à Dieu, ou aux vérités divines, sans le secours d'aucune Révélation ? Voltaire[28] s'écrie : « Ni Orphée, ni Hermès, ni Minos, ni Lycurgue, ni Numa n'avaient besoin que Jupiter vînt au bruit du tonnerre annoncer des vérités gravées dans tous les cœurs ». Selon Rousseau[29], de même, le secours de la Révélation

24. *La Philosophie de l'Histoire*, par feu l'abbé BAZIN (Voltaire). A Utrecht, 1765, p. 274.

25. COURT DE GÉBELIN, *Monde primitif*..., t. Ier. Paris, 1773, p. 80.

26. ROUSSEAU, *Emile. Profession de Foi du Vicaire Savoyard.* Œuvres complètes, t. II. Paris, Hachette, 1908, p. 267.

27. Cf. ci-dessus, chap. I.

28. *La Philosophie de l'Histoire*..., *op. cit.*, p. 274.

29. ROUSSEAU, *Emile, op. cit.*, t. II, p. 267.

est dès lors inutile : « fallait-il tout l'appareil de la puissance divine ?... Le culte que Dieu demande est celui du cœur ; et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme... Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle : il est bien étrange qu'il en faille une autre. Par où connaîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu'il donne à mon esprit, et selon les sentiments qu'il inspire à mon cœur ? »

Il fallait restituer au présent, dans une Europe abâtardie, ces religieuses « lumières » naturelles qui dataient de l'antiquité fabuleuse, et que les historiens-philosophes retrouvaient encore, en leur pureté primitive, chez des peuples non corrompus. Vers le milieu du XVIII[e] siècle, au temps des bucoliques utopies de Gessner, qui du reste rêva de navigation et de lointains paysages, Jean-Adolphe Schlegel imaginait avec l'abbé Le Batteux — nourri d'apologétique et inspiré par l'histoire de l'Orient — une Poésie sentimentale qui remémorait l'âge d'or ; et Klopstock, d'ailleurs animé d'une ferveur idyllique, évoquait l'antique féerie scandinave. Lavater, en Suisse, était également l'apôtre d'une vie simple au milieu des choses. Ils appelaient de leurs vœux une humanité régénérée par la « Nature ». Or, Klopstock et Lavater applaudiront à la Révolution française ; et Rousseau restera l'un des inspirateurs de l'Evangile nouveau. — L'Europe, que séduisaient les visions de l'Histoire, l'évocation d'une jeunesse perpétuelle dans une nature lointaine et par suite merveilleuse, poétisée par l'éloignement de l'espace ou du temps, divinisée religieusement, désirait quelque nouvel Age d'or, réalisation de son rêve.

En se réclamant de la « Nature », on entendait se réclamer du consentement naturel d'une humanité non pervertie. Il était question d'une religion innée à l'Homme, d'un patrimoine de notions théistes et morales, communes à tous les climats ; on les proposait comme un exemple ou une preuve, à la manière des apologistes qui vantaient l'inspiration du Verbe naturellement éparse dans l'univers. — Déjà Balthasar Bekker, en 1694, retrouvait la connaissance naturelle de l'Etre suprême chez « tous les païens anciens et modernes, Européens, Asiatiques, Africains, Américains, septentrionaux et méridionaux [30] ». Comme lui, Rousseau invoque aussi les peuples nouvellement connus [31]. Il prêche une « religion naturelle », dont les signes sont de tous temps et de tous lieux, et manifestes aux « Européens, Indiens, Africains, sauvages [32] ». C'était bien le thème favori de l'Apologétique, dont le Déisme avait fait son profit [33]. Voltaire se souvenait de la leçon professée par les Jésuites missionnaires : il signale que la Chine en particulier connaît le théisme [34].

Ainsi naissait un Evangile moderne, qui revendiquait, comme l'ancien Evangile, le consentement des peuples du présent ainsi que du passé... Cette religion réunit les peuples par des liens fraternels. Qu'est-ce qu'un vrai théiste, pour Voltaire [35] ? — « c'est celui qui dit à Dieu : je vous adore et je vous

30. B. BEKKER, *Le Monde enchanté*, traduit du Hollandois. Amsterdam, 1694, p. 133-134.

31. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 269.

32. ROUSSEAU, *Emile*. Œuvres complètes..., *op. cit.*, t. II, p. 269.

33. Cf. ci-dessus, chap. I.

34. *Œuvres complètes de Voltaire*, de l'Imprimerie de la Société littéraire typographique, t. XLIII, 1784. — *Dictionnaire Philosophique*, articles « Théisme » et « Théiste », p. 323

35. VOLTAIRE, *op. cit.*, t. XXXI, *Eléments de la Philosophie de Newton*, p. 55.

sers; c'est celui qui dit au Turc, au Chinois, à l'Indien et au Russe : je vous aime ». Le théiste « parle une langue que tous les peuples entendent, pendant qu'ils ne s'entendent pas entr'eux. Il a des frères depuis Pékin jusqu'à Cayenne, et il compte tous les sages pour ses frères ». Universelle et naturelle, une pareille religion s'appelle humanitaire : « sans l'humanité, vertu qui comprend toutes les vertus, on ne mériterait guère le nom de philosophe ».

Le nouvel Evangile, ainsi défini, est inséparable de l'idéal maçonnique. Celui-ci, formé à l'école des apologistes et des historiens [36], propose en effet au XVIIIe siècle une synthèse des religions et un rêve humanitaire, avec l'évocation d'un Eden primitif. — On peut dire que les réunions des Loges, déclare un franc-maçon, sont semblables au premier âge d'or de la Fable : car chacun y retrouve ses droits, respire la vraie liberté et, dégagé des soucis de ce monde, en compagnie de Frères égaux, dans une atmosphère de joie céleste, ressent pour la première fois le bonheur d'être « un homme » [37]. — La franc-maçonnerie, lisons-nous ailleurs, doit développer les vertus du « citoyen de l'univers [38] ». — Par exemple, dans la « Famille des Giblim ou fils des francs-maçons » — degré préparatoire à l'Ordre proprement dit —, on posait aux Giblim des questions dignes de l'époque, entre autres celle-ci : « depuis notre dernière réunion, s'est-il passé, parmi les habitants de notre Etat, quelque chose qui fasse honneur à l'humanité [39] ? »

36. Cf. ci-dessus, chap. III.
37. *Ueber den Zweck des Freymaurerordens*, 2 Aufl. Berlin, 1781, p. 166.
38. *Brüderliche Vermahnungen*..., von dem Bruder SEDDAG. Philadelphia, 1781, p. 61.
39. J. J. Ch BODE, Heft E. Nr. 6. *Familie der Giblime oder Söhne der Freymaurer*. Weimar, 1788, p. 98.

Les lois « naturelles » à l'humanité, dans tous les temps et tous les pays, ces lois que le XVIIIe siècle prétend dégager, sont nécessairement des lois « humanitaires ». « Tu ne voleras ni ne tueras ton prochain, tu auras un soin respectueux de ceux qui t'ont donné le jour et qui ont élevé ton enfance ; tu ne raviras pas la femme de ton frère, tu ne mentiras pas pour lui nuire, tu l'aideras dans ses besoins pour mériter d'en être secouru à ton tour [40] ». Ainsi prêchait Voltaire. Le Christianisme n'avait pas mieux dit. — Et la Franc-Maçonnerie en particulier, cette religion qui veut résumer les religions, vantera les vertus humanitaires. Le but de l'Ordre est de « porter secours et assistance à tous les autres hommes — sans acception de croyance ni de patrie ». Aussi ses membres s'appellent-ils des « Frères ». Ils se proposent de réunir des hommes de tous les peuples en une vaste communion. Les grades symboliques de la Maçonnerie, lisons-nous dans une circulaire, signifient dans leur ensemble : Liberté et Egalité. Tel est le roc sur lequel les fondateurs établirent leur système. « Sagesse, force et beauté servirent de piliers ; philanthropie, concorde et amitié étaient le ciment... [41] »

Aspect Révolutionnaire de cet Idéalisme.

En résumé, l'Evangile révolutionnaire, nourri d'idées chrétiennes bien qu'hostile aux dogmes des religions révélées, pénétré d'une conception de

40. *La Philosophie de l'Histoire...*, cf. ci-dessus, p. 274.
41. *Circulare der Logen zur Eintracht in Frankf. am Main, und zum Reichsadler in Wetzlar, wegen Errichtung des Systems der eklektischen freyen Maurerey.* — Dans : *Freye Bemerkungen über die politische Verfassung des Ordens der freyen Maurer*, von dem Bruder Christian Rose, Rittern zum heiligen Grabe. Leipzig, 1787.

l'univers que les apologistes avaient enseignée aux historiens-philosophes, est déjà tout entier dans l'Evangile maçonnique qui exprime l'Idéalisme du siècle.

Cet idéalisme tout religieux, seulement adversaire des religions établies et de leurs clergés [42], unissait dans une réprobation commune le despotisme des « Princes » et des Eglises. Les dogmes particuliers « embrouillent » la notion « du grand Etre », disait Rousseau ; « ...c'est avoir une vanité bien folle, de s'imaginer que Dieu prenne un si grand intérêt à la forme de l'habit du prêtre, à l'ordre des mots qu'il prononce, aux gestes qu'il fait à l'autel et à toutes ses génuflexions [43] ». Voltaire ne vantait le théisme, religion des religions, que pour proscrire les faux pontifes et leurs dogmes suggérés par la politique. Mirabeau, franc-maçon comme Voltaire, religieux, mais anticlérical, écrivait en 1776, dans un Mémoire [44], que « tout homme bigot doit être exclus, *ipso facto*, de l'association ; ce n'est pas qu'elle doive être composée de gens sans religion : à Dieu ne plaise ! » Par ce « Mémoire » composé en Hollande pour ramener l'Ordre des francs-maçons « à ses vrais principes et le faire tendre véritablement au bien de l'humanité », Mirabeau, « nommé présentement Arcésilas », proposait « d'amener les esprits à la connaissance d'un créateur universel de la nature, et des rapports primitifs de fraternité et d'égalité qui existent entre tous les hommes ». Le projet politique était net : « C'est le

42. Cf. ci-dessus, chap. III.

43. ROUSSEAU, *Emile*. Œuvres complètes, t. II. Paris, Hachette, 1908, p. 267.

44. MIRABEAU, *Mémoires Biographiques, Littéraires et Politiques...*, t. II. Paris, 1834. — *Mémoire concernant une association intime à établir dans l'Ordre des Francs-Maçons...*, 1776, p. 216.

despotisme et ses conséquences qui forment un des grands fléaux de l'humanité; et le second grand pivot de l'association devrait être la correction du système présent des gouvernements et des législations... Ce projet n'est pas chimérique. On sent pourtant combien cette dernière et sublime partie de l'association devrait être tenue secrète, et ne se découvrir qu'à des personnes sûres; mais aussi les fruits en sont magnifiques, dignes de tous les soins de l'Ordre, dignes de lui[45] ». — Le passé tendait la main au présent; avec une gravité souriante, il désignait l'avenir : il y avait deux âges d'or — l'un d'où venait l'humanité, l'autre où elle tendait. Elle allait paraître, l'aurore de cette idylle d'avenir, union des peuples dans une nouvelle jeunesse, conforme à quelque providentielle destinée et à la vocation inscrite au cœur des anciens hommes. Pour les Romantiques allemands, c'est l'Etat mystique qui s'ébauche, universelle communauté des âmes. Pour le citoyen de Genève, communauté encore, déisme et « nature », humanité régénérée, mysticisme social. Seulement, Rousseau n'a pas reçu l'éducation du Kantisme; il respire la Liberté, et y aspire bien davantage : la République idéale, il la veut d'une violence de révolution. Et quel espoir d'âge d'or, de rédemption et de vertu, dans ces rêves de la fin du siècle qui se croiront réalité soudain!... Alors, la Révolution elle-même : Manon Phlipon et la République « athénienne », les vertus antiques de Robespierre « l'Incorruptible », la fraternité des peuples, la conquête du monde — même par les armes — aux idées nouvelles, l'expansion révolutionnaire. Toujours l'âge d'or!

45. MIRABEAU, *op. cit.*, p. 208-209.

En Allemagne, à la même époque, un pareil idéalisme s'était répandu comme une religiosité nouvelle à travers l'irréligion. Il affectait même, dans certains esprits, l'aspect révolutionnaire. Un adversaire de la franc-maçonnerie écrivait que les sociétés secrètes servaient à répandre, parmi les hommes de toute condition, des principes qui « sous peu » porteraient le plus vif préjudice à la religion révélée et aux princes. Le « *système des Illuminés* », alors connu par des publications, était — disait-il — d'accord avec « les *principes des Jacobins*[46] ». — Le danger, d'ailleurs, était signalé déjà dans la « Révélation de la république des cosmopolites ». Un autre adversaire, en 1797, assurait que la franc-maçonnerie avait préparé la Révolution, pour reparaître alors sous le nom de Jacobinisme. Des « Frères » allemands auraient fondé à Paris, en 1778, une Loge qui se mêla de l'organisation révolutionnaire et dont plusieurs membres jouèrent ensuite un grand rôle. D'ailleurs, Mayence n'a-t-elle pas été livrée aux Français par des francs-maçons[47]? — En vérité, l'Illuminisme projetait des changements sociaux. Par un écrit du 10 mars 1778, nous voyons que le Conseil supérieur de l'Ordre devait avoir une « politique ». Il concevait des projets d'action ; il enseignait à « s'attaquer peu à peu aux ennemis de la raison et de l'humanité[48] ». L'appel à l'indépendance était la condamnation des « tyrans » : la « servitude » n'était-elle point la

46. Cf. *Erinnerung gegen eine Stelle der neuesten Jesuiten Geschichte*... Dans une série de fragments de l'époque.

47. *Unumstösslicher Beweis, dass die Frei-Maurer Jakobiner und Schuld an allem Unheil in der Welt sind* — Nebst menschenfreundlichen Vorschlagen. Gegenstück zum Augustin und Numa. Cairo, gedruckt unter den Pyramiden, 5797, p. 10.

48. *Einige Originalschriften des Illuminatenordens*..., 1786. München, p. 216.

compagne de cette décadence qui remplace la vertueuse liberté de l'âge d'or ? « Lorsque la tyrannie et le vice se propagèrent », lisons-nous, n'est-ce pas les francs-maçons qui s'unirent en secret, pour s'opposer à leur torrent [49] ? — De tous temps, est-il dit ailleurs, les hommes honnêtes, unis par des liens « fraternels », furent les ennemis jurés du despotisme [50]. — L'Evangile nouveau semblait donc libérateur, il encourageait à la Révolution. L' « Illuminisme » en Bavière, et aussi, dans toute l'Allemagne, des imaginations tentées par la France, accédèrent — du moins pour un temps — à cette forme d'enthousiasme.

Mais l'esprit allemand l'accommode plutôt à son Mysticisme : La Nostalgie de l'âge d'or et le retour à l'ancienne Allemagne.

Mais l'Allemagne protestante a réagi. Ce n'est pas qu'elle renonce à l'Idéalisme du siècle, pour l'apparence ; mais elle n'en retiendra qu'une féerie spécieuse, qu'elle accommode à son esprit ou à ses désirs. A cette époque, philosophes et théologiens inaugurent une religion « pratique ». Une « Raison » nouvelle, instrument de discipline, impose ses postulats, et pour ses besoins ressuscite le Surnaturel. L'Etat devient le rêve d'avenir, — un Etat universel et mystique, où se reconnaît le rêve séculaire du protestantisme, sa religion « intérieure », cette céleste communauté des âmes, qu'on voit prête à se réaliser sur terre, pour accomplir un destin.

49. *Journal für Freymaurer*. Als Manuskript gedruckt für Brüder und Meister des Ordens..., 1. Jahrgangs, 1. Vierteljahr. Wien, 5784, p. 89.

50. *Die Jesuiten vertrieben aus der Freymäurerey... Der Schottischen Maurerey*, 2. Theil. Leipzig, 1788, p. 171.

C'est donc un Eden mystique qui séduit l'Allemagne[51]. En ces rêves, elle se concentre. L' « Humanité », la « Liberté » qu'elle imagine ont quelque chose d' « intérieur ». Avant de montrer que ces mots deviennent des fictions au service de l'Etatisme[52], voyons comment l'Allemagne mystique interprète l'idéalisme du siècle, comment elle fait du « retour à la nature » ou aux vertus idylliques, un retour à l'Allemagne elle-même, et comme un rêve par souvenance.

D'abord, inspiré par les études historiques, l'idéalisme nouveau, ici comme en France, recherche l' « état de nature » jusque dans l'Orient mythique et fabuleux. Schiller, s'arrêtant à la Grèce, interpelle cette divine antiquité : « Monde de beauté, où es-tu ? Reviens, charmante floraison de la nature ! Hélas ! c'est seulement dans la féerie des chansons que vit encore ton fabuleux vestige[53] ». Pareillement, Hölderlin évoque l'antique printemps de la Grèce. — En même temps, c'est le retour à l'enfance, à la simplicité d'une vie d'autrefois. Elle redonnerait une sagesse mystérieuse, pieusement gardée par des maîtres vénérables, dépositaires d'une maçonnique Tradition — qui n'est autre que le sens même, le sens intime de la vie de nature. Parmi les « Disciples à Saïs » le romantique Novalis nous signale « un enfant » à qui la divination est innée : il a le don de la lumière intérieure, qui est toujours la lumière des choses ; « le Maître » reconnaît en lui un prédestiné. L'enfant « avait de grands yeux sombres, avec un fond bleu d'azur...

51. Cf. ci-dessus, ch. V.
52. Cf. ci-dessous, chap. IX.
53. SCHILLER *op. cit. Die Götter Griechenlands*, p. 58.

Sa voix nous pénétrait le cœur... Son sourire sans fin était de la gravité, et sa présence nous causait un bien-être étrange [54] ». C'est de même à Saïs en Egypte — rendez-vous d'initiés — que Schiller envoyait un imaginaire héros, un « jeune homme », désireux d'apprendre « des Prêtres la secrète sagesse [55] ». Jeunesse, jeunesse ! Dans « le combat avec le Dragon », le vainqueur est un jeune homme [56]; ailleurs, dans une autre « Ballade » de Schiller, le « pieux » Fridolin, presque un enfant, échappe au péril [57]; et le « Plongeur » qui jette le défi au gouffre de l'Océan est « un écuyer, doux et hardi... jouvenceau superbe [58] ».

Mais dans cette littérature allemande, l'âge d'or évoqué n'a pas seulement pour théâtre les fabuleux pays d'Orient, l'antiquité, l'humanité des premiers temps ; plus volontiers encore on se reporte au passé de l'Allemagne, à quelque idéal d'existence pieuse et pure, que le Moyen-Age aurait connu. L'espoir nouveau est une évocation de jadis, une réminiscence, une « Nostalgie » romantique. « En ces temps antérieurs », la religion était aux hommes « une recette merveilleuse, où ils pouvaient dissoudre toutes les choses du monde ; elle répandait pour eux une douce lumière, uniforme, harmonieuse, sur toutes les complexes vicissitudes de leur existence... Pourquoi as-tu permis que le monde dégénère, Ciel souverainement bon ? » La vie simple et vertueuse qui sert ici d'exemple est celle des « ancêtres allemands », « dans les siècles de

54. NOVALIS, *op. cit. Die Lehrlinge zu Sais*, p. 138.
55. SCHILLER, *op. cit. Das verschleierte Bild zu Sais*, p. 222.
56. *Id.*, p. 204.
57. *Id.*, p. 211.
58. *Id.*, p. 198.

jadis »[59]. Ainsi le Romantisme allemand, dans sa « nostalgie » du passé, s'arrête longuement au passé de l'Allemagne. — Une franc-maçonnerie humanitaire apparaît à Novalis, comme le symbole de ces temps bienheureux; son idéal rénové apporterait aux hommes la liberté. De même le pieux compagnonnage imaginé par Tieck et Wackenroder serait le type d'une existence fraternelle, dans un monde plus pur et rajeuni. Mais ne rappelle-t-il pas surtout le songe séculaire du protestantisme, cette universelle religion des âmes, dont les mystiques d'Allemagne furent épris sans cesse, par-delà l'attristante brutalité des choses[60] ?

Aussi le nouvel âge d'or sera Romantisme.

La « liberté » qu'ils prèchent, ce retour à d'idéales vertus naturelles, n'est qu'un rajeunissement de leur propre existence, un retour en soi-même. Il s'agit moins de la vision d'un monde agrandi que du songe de quelque sentiment « intérieur ». Sentiment! « Ce sens céleste, le plus naturel de tous les sens, l'homme le connaît peu; par le sentiment, l'ancien temps rêvé reviendrait... » Nous dévions vers le mysticisme : « La pensée n'est qu'un songe du sentiment engourdi, une vie terne, affaiblie[61] ». — Déjà Klopstock et les Idylliques prêchaient les vertus de l'âge d'or, la Liberté, l'Amitié; mais avec quel mysticisme, enclin à l'idéal de quelque com-

59. TIECK und WACKENRODER, hrsgg. von Minor. Berlin und Stuttgart. — *Phantasieen über die Kunst*.., hrsgg. von L. Tieck. Hamburg, 1799. (Deutsche National Litteratur, hrsgg. von J. Kürschner), p. 6-7.

60. Cf. ci-dessus, chap. V.

61. NOVALIS, *Ausgewahlte Werke*. Hrsgg. von W. Bolsche, 1. Bd Leipzig, Max Hesse's Verlag. -- *Die Lehrlinge zu Sais*, p. 152.

munauté purement spirituelle, et séduit d'ailleurs, de préférence, par les nuages du passé germanique! Schiller, comme Klopstock, applaudissait sans doute à l'idéalisme révolutionnaire; mais c'est une fraternité des âmes, conforme au vieil espoir de l'Allemagne protestante, qu'il imaginait dans le ciel plutôt encore que sur la terre. Son évangile est fait de cantiques : dans un hymne à « l'Amitié », il voit « des *esprits* » embrassés en de vastes systèmes : « ils affluent vers le *grand soleil des esprits*, de même que les ruisseaux coulent à la mer [62] ». Sa République ne semble guère ici-bas : il prône une vie candide dans les champs-élyséens, « soleil éternel, éternel balancement, ruisseau qui jase à travers de riantes campagnes [63] ». Et Novalis, avec une fervente assurance, voit « le ciel dans l'âme, un bleu sans nuages... [64]; c'est l'aurore du monde nouveau – il éclipse le plus vif éclat du soleil; on voit luire un avenir étrange, merveilleux...; la Nature commence son jeu primitif...; le monde devient songe, le songe devient monde [65] ». Une pareille prédication est romantique plutôt que révolutionnaire.

Faut-il caractériser le Romantisme? — Il est certes, avant tout, l'exubérance du sentiment qui se prend pour une philosophie des choses, pour un moyen de vérité. Il n'est trouble que parce qu'il insinue dans l'expérience le rêve intérieur et fait d'un tempérament l'explication de l'univers. Mais ce n'est là que du mysticisme : pourquoi l'appeler romantique? Qu'il se double d'orgueil, — ce n'est encore que l'éternel destin de ceux qui croient au

62. SCHILLER, *Sämmtliche Werke*. Mit Einleitungen von K. Gœdeke, 1. Bd., Stuttgart. — *Die Freundschaft*, p. 31.
63. *Id.*, *Elysium*, p. 33.
64. NOVALIS, *op. cit.*, p. 57.
65 *Id.*, p. 53-54.

miracle des natures privilégiées. Que de romantisme à ce compte, que de mysticisme dans le monde! Ah! expérience, sagesse des hommes ! Lui, il rend superflue l'expérience, et plus légère son amertume. Il sait connaître à sa guise, il veut les étoiles qu'il imagine, la nuit troublante est un Léthé consolateur. Alors ne dirons-nous pas : Romantisme ? Avec les mystiques, fuyons le monde pour le mieux « connaître » : mais alors nous lui « connaîtrons » une âme et nous irons de nouveau par la terre... Ou bien, s'il accuse la « froide nature », l'homme qui « dut lui être un roi » [65], c'est pour ressentir encore, à la contempler, l'imaginaire prestige d'une domination. La solitude appelle la Nature : l'exaltant, s'il faut l'aimer, elle la maudit, si c'est en vain. La tristesse y revient, comme l'espoir, pour lui redire sa royauté.

Fuir la Nature, mais y retourner, n'était-ce point, dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, le destin de la volonté mystique ? Son exaltation concorde avec les progrès du rationalisme ; plus il s'avance, plus elle grandit, forte d'une religiosité qu'elle ne tient que d'elle-même. Loin de céder à l'expérience, elle repousse les arguments de l'Histoire. Elle seule inattaquable dans le désarroi des croyances, elle semble l'idéal d'une religion, elle concentre tous les vœux de l'avenir. Mais voilà que l'Histoire et l'étude de la nature, interprétées, apportent à l'imagination des rêveurs ou des philosophes l'occasion d'un songe nouveau. Ainsi le Romantisme ne se fait pas lui-même, il naît des circonstances. Il est déterminé, comme tout en notre étude : le milieu l'explique. En France, le Romantisme n'est pas si hâtif : le XVIIIe siècle revient mystiquement à la « nature »,

66 Cf. VIGNY.

mais le mysticisme en ce peuple n'est point latent. On lui inculqua le souci des pensées claires et d'un idéalisme harmonieux. Et l'exaltation romantique ne lui fera point oublier le goût d'une classique perfection : on rapprocherait parfois Musset et Racine, Corneille et Vigny; Hugo a la grandeur des antiques tragédies; Chateaubriand peut être sobre comme un pur chef-d'œuvre, et il a toujours la majesté des héros...

En France, le Romantisme fut un épanouissement après une épopée nationale, en même temps qu'il empruntait à l'inaction présente la tristesse nécessaire aux rêveries. Retiré, il vivait en lui-même de glorieux souvenirs, et dans la nature un songe passionné. Mélancoliques tourments, retraite ambitieuse d'action, « Confession d'un enfant du siècle », hautaine « tour d'ivoire », mais aussi « Lac » de Lamartine, enfin l'avenir : « Waterloo... nous repasserons dans sa plaine [67] »... Le romantisme y était bien : il fuyait le monde... pour y revenir.

En Allemagne, il fuyait le présent et y revenait tout ensemble. Son rêve passé inspirait son effort. Autrefois devenait aujourd'hui, comme une réalité descendue de la contrée lointaine des chimères. Cette littérature de nostalgie et de deuil, son détachement des choses du jour, isolaient le rêve impérieux, le rendaient plus dément et plus fort; alors l' « Idéalisme magique », du haut de sa solitude, ressuscitait un monde à son gré. Ce romantisme d'Allemagne était plus ambitieux que vraiment idéaliste, en sa fantaisie décousue et violente. On y chercherait en vain la noblesse, la sincère et belle amertume; ou l'espoir pour l'espoir... Aussi la beauté n'y est-elle

67. Victor Hugo, *La Légende des siècles*, IV. *Le Retour de l'Empereur*, p. 35. Paris, Hetzel et Quantin.

pas : à peine quelques douceurs touchantes dans les Nuits de Novalis, visionnaire sans images; ou bien les Nouvelles de Tieck — fantastique prélude de Hoffmann, mais désordonnées, sans grandeur ni grâce.

Ou bien faut-il revenir à la dangereuse logomachie des philosophes de cette école ? Nous y revenons. Le mysticisme, qui cherchait des chimères, s'inspire des circonstances. En « science », il retrouvera l'occultisme; et en Histoire il se déchaîne. Il n'interrompt pas la marche du Germanisme : il l'aide; et le Germanisme, au XIXe siècle, ne manquera point de romantisme. Seulement, à cette époque, il s'y mêle une exaltation littéraire, faite des visions de l'époque. N'était-ce point idéalisme, à travers les rudesses du jour ? Ne nous y trompons pas. Il n'y faut voir qu'un développement mystique qui environne de poésie le magisme des philosophes. En y joignant le regret d'une Allemagne de moyen-âge, l'esprit romantique, en outre, prendra conscience du Germanisme prochain. Et nous verrons d'ailleurs qu'il rêve d'Etatisme [68].

Les résultats de l'Histoire des Religions et l'interprétation mystique de la vie de Nature et de la Poésie humaine.

Le « naïf » âge d'or n'est plus : l'homme a déserté la nature pour lui-même; mais, du sein de ce « sentimentalisme » moderne, une nouvelle sagesse ne surgira-t-elle pas, par un magique accord avec les choses ? « L'homme se proclame et proclame son évangile à la Nature [69]. »

68. Cf. ci-dessous, chap. IX.
69. NOVALIS, *Materialien zur Encyclopädie* (1798-1799).— NOVALIS, *Schriften*, Neuausgabe von E. Heilborn, 2. Theil, 1901. Berlin. p. 491.

Nous reconnaissons le thème de la « religion naturelle ». L'Allemagne mystique le conçoit mystiquement. L'homme, dit-on, est le « Messie de la nature »[70]; infidèle à ce destin, en même temps qu'il déchut de l'Eden primitif, il doit retrouver sa mission, avec le bonheur. — D'abord, c'est de l'Histoire — la source intarissable des visions religieuses du siècle — que les théoriciens, ici encore, se réclament. Herder voit dans l'antique Orient une mentalité qui sympathise « avec toute la création animée ». Dans un « drame indou, traduit par Georges Forster en 1791 », les animaux et les plantes se mêlent à la tristesse de l'héroïne Sakontala. Or, dit Herder, ce « sentiment de sympathie avec les animaux et les plantes » est commun à tous les peuples qui vivent avec la nature : Mongols, Tartares, Finnois, habitants du Kamtchatka[71]. Mais n'est-ce pas l'indice d'une mission divine que l'homme aurait reçue ? Adam, au paradis terrestre, fut chargé par Dieu de la domination sur les animaux. Maintenant encore, ils nous restent subordonnés : combien mieux autrefois, alors que la pensée humaine était toujours excellente et pure! Elle résidait aussi profondément dans la volonté subalterne, dans la nature de l'animal employé par l'homme, que dans la volonté de celui-ci qui lui commandait. Et ce n'était point l'effet d'un miracle, d'une magie : simplement, ainsi le voulait « la nature de la chose, l'harmonie, l'accord des âmes et des besoins dans l'homme et les animaux »[72]. On a

70. NOVALIS, *id.*
71. HERDER, *Zerstreute Blätter*, 6. Sammlung, 1797. — HERDER, hrsgg. von B. Suphan, XVI. Bd., p. 359-362.
72. HERDER, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts...*, 2. Bd., welcher den 4. Theil enthält. Riga, 1776. — HERDER, *éd. cit.*, VII. Bd., p. 38-39.

déchu de cet état d'innocence paradisiaque; le « commun sensorium » qui unissait tous les êtres s'est perdu [73]. Mais au début des temps, ils se comprenaient: l'homme était le monarque du règne animal [74]... Dès lors Novalis, rêvant — comme Herder d'ailleurs — d'un nouvel âge d'or et d'un réveil de génie, proclamera que l'homme, « favori de la nature », doit retrouver la « plénitude des jouissances » et que sa vie ne sera qu' « une chaîne de voluptés, et sa religion le Naturalisme véritable, authentique [75] ».

Dans ces esprits spéculatifs et métaphysiciens, où toutes les fantaisies intellectuelles sont mises en théorie, les visions religieuses de l'époque sur la vie humaine au sein de la nature et au cours de l'histoire prennent forme de philosophie. Tel fut le sort d'une idée qui se rattache également aux études historiques du siècle. Avec De La Nauze et quelques autres, avec l'Anglais Robert Lowth, fort connu en Allemagne pour son livre « sur la Poésie sacrée des Hébreux », on s'était plu à considérer l'ensemble des religions comme un ensemble de rêves humains au sein de la nature. On s'accoutumait à voir dans la Bible, notamment, un phénomène de l'histoire intellectuelle, un des aspects de l'imagination littéraire à travers les âges. En y mêlant son mysticisme, l'Allemagne reprit cette idée et l'amplifia. La Poésie, dit Herder [76], est la langue maternelle

73. HERDER, *op. cit.*, p. 40.
74. *Id.*, p. 41 et note 1.
75. NOVALIS, *Schriften*. Neuausgabe von E. Heilborn, 2 Theil, 1901 Berlin. — *Fragmente* (meist naturwissenschaftlichen Inhalts), p. 242.
76. HERDER, cf. déjà : *Von Entstehung und Fortpflanzung der ersten Religionsbegriffe*, 1768.

de l'humanité ; et le premier théâtre de son éducation est un jardin, le jardin de Dieu. Les Orientaux mêlent à leurs légendes des arbres et des fontaines, ils entendent le langage des oiseaux ; et la pierre philosophale n'est autre, à leurs yeux, que la nature vivante [77]. Ainsi parle Herder, précurseur des romantiques, mais lui-même précédé par d'autres historiens.

Il célèbre une « poésie de nature » [78] qu'il retrouve dans les mythes anciens. L'homme animé au sein de l'univers par une divine inspiration éparse en tous lieux, — cette religion naturelle que les Apologistes ont chantée [79] —, c'est toujours le thème des théoriciens du XVIIIe siècle, de ses idéalistes, qu'ils s'appellent Rousseau ou Herder, francs-maçons ou romantiques. Et tous ont les yeux tournés vers un état de nature, mystérieux et lointain, que l'Histoire a fait surgir comme un monde inconnu et merveilleux.

L'Allemagne se prête à un renouveau d'Occultisme.

Si les croyances humaines s'appellent une immense poésie au milieu des choses, n'est-ce pas à dire que l'homme participe religieusement à l'univers, par la vertu d'un sens intérieur ? Telle est, pour des mystiques, la conclusion de l'Histoire religieuse. Herder met déjà l'homme, symboliquement, au centre du monde. Il se rencontre avec l'Occultisme, dont le réveil à cette époque est prodigieux.

77. HERDER, *Aelteste Urkunde...*, *op. cit.*, p. 60, note *a*.
78. HERDER, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, 1. Theil, 1782. Leipzig, 1787. — HERDER, *éd. cit.*, XI. Bd., p. 296.
79. Cf. ci-dessus, chap. I et III.

Le siècle y inclinait. Le « retour à la nature » s'environnait d'une atmosphère religieuse. L'exubérance du sentiment devenait une inspiration révélatrice ; la Nature était poésie, philosophie, religion nouvelle. Mais ici encore il faut tenir compte des tempéraments. En France, le goût public, en général, préféra d'aimables fantaisies ; et même l'exaltation d'un Rousseau ne fut point déshonorée par le puéril symbolisme qui entacha plutôt les imaginations du Nord. Là, en effet, il fallut des formes étonnantes, des mythes religieux et des mystères, une « science » mystique universelle. Or une telle conception de l'univers avait déjà sa théorie constante et traditionnelle : l'Occultisme. En France, ce fut à cette époque une fantaisie dispersée ou une manie circonscrite ; en Allemagne, une passion nationale, qui pénétra l'esprit public, la littérature, la « science » elle-même [80]. Le délire intellectuel d'un Saint-Martin n'eut pas de meilleur écho que dans ce pays, où Gœthe et les Romantiques furent hantés de sciences occultes et de mysticisme. — Dans un « Essai sur la secte des Illuminés », publié à Paris en 1789, nous lisons : « En France, la cour est étrangère aux éléments de la théosophie... Les corps littéraires s'en moquent ; la bourgeoisie laborieuse, et heureusement peu instruite, est encore inaccessible à cette espèce de séduction » ; seulement il existe « une foule de petits partis anti-philosophiques composés de femmes savantes, d'abbés théologiens et de quelques prétendus sages ». Mais, en Allemagne, les cours elles-mêmes « donnent une impulsion à tous les esprits ; ils sont plus solides que raffinés, dès lors on les convainc avec des mensonges,

80. Cf. nos « Origines mystiques de la Science "allemande" ».

mis en syllogismes[81] ». Quant à l'Angleterre, ce n'y est pas « un système complet, à l'instar de l'Allemagne[82] ». Le « voyageur français » qui fait ce récit propose contre l'occultisme plusieurs remèdes : le cinquième moyen proposé est le « ridicule » : « la faiblesse de la crédulité, le travers des esprits faux, ce que nous appelons bêtise... deviendront une source féconde de plaisanteries sous les pinceaux de quelque Plaute moderne[83] ». — C'est vers la même époque, en 1786, que le baron de Knigge, en Allemagne, s'effrayait de la propagation de « prétendues sciences supérieures »[84].

Il ne s'agit pas seulement d'emprunts partiels, ou de traditions secrètes. C'est l'Allemagne entière pour qui le renouvellement intellectuel est un renouveau mystique. Elle imite l'occultisme, spontanément ; elle le recompose au gré de ses aspirations.

La hantise du Mal, et l'armée de Dieu sur terre.

Par exemple, l'Age d'or est annoncé. Il couronnera le retour à la nature, et avec lui doit s'épanouir une « poésie »[85] prodigieuse et rajeunissante. Une Rédemption se prépare, grâce aux efforts d'une Maçonnerie mystique, d'une armée du Bien, immense communauté toute prête. Ici comme en France, une humanité maçonnique est le rêve du présent. Mais en Allemagne elle s'évoque comme

81. *Essai sur la secte des Illuminés. Histoire secrète de la cour de Berlin ou Correspondance d'un voyageur François* (1786-1787), ouvrage posthume. Paris, 1789. Introduction, p. VII-VIII.

82. *Id.*, p. X.

83. *Id.*, t. III, p. 93.

84. *Beytrag zur neuesten Geschichte des Freymaurerordens in 9 Gesprächen.* Mit Erlaubniss meiner Obern hrsgg. Par A. F. F. L. Frhr. VON KNIGGE. Berlin, 1786, p. 18.

85. Cf. ci-dessus.

une association intérieure, image de l'idéal protestant. Schleiermacher, esquissant l'Etat futur, exhorte les volontés à s'unir pour un religieux triomphe. Dans un enthousiaste pathos il s'exclame : « Qu'elle se noue plus étroitement et qu'elle s'élargisse, la belle et libre alliance des Conjurés pour les temps meilleurs [86] ».

Et le « mal », a-t-il l'abstraite imprécision d'une fiction de l'esprit ? N'est-il point vivant dans l'histoire du monde, pour ces imaginations hantées ? Il est la preuve matérielle de la « chute » et de ses effets perpétuels, le Satan incarné dans une armée fatale, qui nous enserre. Le Pessimisme inspire toute l'organisation protestante. Il a persuadé aux théologiens et aux philosophes constructeurs de l'Etatisme, la nécessité de l'erreur pour le peuple, et d'une discipline qui contraint les penchants de la nature. Même les illuminés, « les régénérés, les convertis », écrivait Semler [87], « restent en chair et en os » ; et « l'homme pris en gros », pour Johann Gillet [88], était « une bête à demi-sauvage ». — En même temps, parce que les hommes et les Etats ne vivent que d'appétits et de violence, le « besoin vital » d'un peuple sera la loi même des choses — pourvu qu'il s'exprime en la forme d'une discipline. Ainsi l'Etatisme ne pouvait reconnaître des hommes bons ni des esprits harmonieux. Parce qu'il comptait sur la violence, il a songé sans cesse à s'en garantir. Le pessimisme est logique. Et c'est au XVIIIe siècle,

86. Friedr. SCHLEIERMACHER, *Monologen. Eine Neujahrsgabe*, 1800. — Schleiermacher's sämmtliche Werke. 3. Abt., 1. Bd. Berlin, bei G. Reimer, 1846, p. 391.

87. J. S. SEMLER, *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst*, 2. Theil. Halle, 1782, p. 61.

88. Joh. Friedrich GILLET, *Beantwortung der Frage : Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn ?...* Berlin, 1780, p. 15.

avec les débuts du Germanisme, que le « Mal » devient une hantise [89]. — Mais, en revanche, par une fiction mystique, le bien est le terme idéal des volontés : il supposerait le détachement de tout désir terrestre — simple fiction en effet, qui ne fait pas oublier la réalité violente ; il serait, dans la philosophie « pratique », le pur respect de la loi pour la loi elle-même [90], — ce qui d'ailleurs, on le déclare, n'a point cours chez les hommes tels qu'ils sont. Au « mal radical » s'oppose le mirage du Bien inaccessible, qui courbe du moins les hommes sous le Devoir. Dans le rêve mystique qui évoque un âge d'or, là, nous voyons Dieu enfin descendre sur terre, et l'armée du bien devenir réalité. Le mal est partout ailleurs, il est par exemple la France révolutionnaire, ou bien l'âme mauvaise de la nature, combattue par cette communauté munie d'une céleste discipline. L'armée du mal et l'armée du bien, comme deux Maçonneries, se disputeront l'univers, et Dieu triomphera. — Vers cette époque, dans le « Cléricat protestant des francs-maçons », il fallait se déclarer chrétien évangélique, assurer qu'on était prêt à « désarmer et anéantir » Satan, à « conserver et agrandir le royaume de Dieu [91] ». — « Peu d'années avant la Révolution française », écrit Jacobi, quelques écrivains firent grand bruit dans l'Allemagne protestante, en particulier les éditeurs de la « Revue mensuelle de Berlin » et de la « Biblio-

89. Par suite, le retour à la Nature ne fut pas ici, comme chez Rousseau, l'occasion d'un dangereux optimisme social. Ou en tous cas son influence fut contrebalancée chez les artisans mystiques de l'Etat futur, par l'idée de la Discipline indispensable et du « Mal » permanent.

90. Cf. ci-dessus, chap. VII.

91. *Das protestantische Freymaurerklerikat.* Aus den eigenen Schriften und ungedruckten Papieren desselben gezogen. Mit Protokollen, 1788, p. 44.

thèque allemande universelle »[92]. Nous l'avons vu[93]: il s'agissait de dénoncer une grande conjuration contre l'Eglise évangélique. Lavater était soupçonné pour sa liaison avec « un vénérable théologien catholique » ; Stark était membre d'un Jésuitisme secret. Les protestants voyaient s'avancer une armée du mal, ils reconnaissaient la « conjuration des enfants des ténèbres contre les enfants de la lumière, s'étendant sur toute l'Europe au moyen de sociétés secrètes[94] ».

Cette hantise était développée par la terreur qu'entretenaient les agitations politiques de l'époque, les menées de la Maçonnerie et plutôt encore une atmosphère d'illusions mystiques. Kant oppose également, en face d'un peuple de Dieu, l'idée d'une « bande » animée par le mauvais Principe[95]. Il allègue le tempérament commun, « tel qu'on le connaît par expérience », il y dénonce un mal « radical et inné », qu'on ne saurait anéantir, mais qu'il faut dominer[96]. Seulement, en une vision mystique, apparaît « le triomphe du bon principe sur le mauvais et la fondation d'un royaume de Dieu sur terre[97] ». C'était toujours l'idéal protestant, la communauté intérieure évoquée comme un Etat futur qui a reçu sa charte impérieuse : « la notion d'une communauté morale est la notion d'un peuple de Dieu sous des lois morales[98] ». Ainsi

92. Friedr. Hnr. JACOBI. *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft welche nicht die Vernunft ist*, 1788. — Jacobi-Werke. 2. Bd. Leipzig, bei G. Fleischer d. Jüng., 1815, p. 457.

93. Cf. ci-dessus, chap. V et VI.

94. JACOBI, *op. cit*., p. 458.

95. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd., p. 100.

96. KANT, *id.*, p. 32-37.

97. *Id.*, p. 93 sqq.

98. *Id.*, p. 98.

s'opposent un pessimisme réaliste — et l'apparition surnaturelle du Bien au prix de la Discipline.

Jean-Adolphe Dori, dans un « essai » sur « le bien suprême et son association avec l'Etat », en 1798, écrit : « L'Etat existe — cette formule ne veut dire qu'une chose : c'est le règne de la volonté bonne; car la domination continuelle de la volonté mauvaise supprime l'Etat [99] ». Le philosophe Schelling, halluciné par la même crainte de Satan, dira que l'essence du Mal « est en possession de l'homme, avant même que celui-ci le soupçonne ou le sache... Cet esprit est l'instigateur perpétuel et le moteur de la vie humaine, le principe dont l'absence causerait l'engourdissement du monde, l'enlisement et l'arrêt de l'histoire. Ceci est à proprement parler l'Idée philosophique de Satan ». L'élément mauvais, dit encore Schelling, est le « nécessaire principium movens de toute l'histoire [100] ».

Nous avons vu que les réactionnaires étatistes opposaient un amer réalisme à la confiance bénévole des apôtres de la Révolution [101]. Les Encyclopédistes en France, disait l'Etatiste Reche, ont péché par un injuste optimisme. La forte discipline, même au prix de l'erreur, n'est-elle point seule capable d'assurer le bien [102] ? ainsi l'autorité religieuse est salutaire : « le vrai philosophe, qui connaît la nature de l'homme par expérience », comprend que la religion est « le plus ferme lien de l'Etat, l'unique

99. Joh. Adolf DORI, *Ueber das höchste Gut und dessen Verbindung mit dem Staate*. Ein Versuch. Leipzig, 1798, p. 212.

100. F. W. J. VON SCHELLING, Sämmtliche Werke, 2. Abt., 4. Bd. *Philosophie der Offenbarung*. Stuttgart und Augsburg, 1858, p. 270-271.

101. Cf. ci-dessus, chap. IV.

102. Joh. Wilh. RECHE, *Neuer Versuch über die Gränzen der Aufklärung*, Dusseldorf, 1789, p. 88-89 et 98.

coagulum populorum [103] » ; l'Allemagne garde pour son profit la « vertu chrétienne », tandis que la France est animée d'un « principe religieux négatif ». — Schelling, de même, dénonce l'utopie optimiste inopportune : « seule une fausse philosophie peut révoquer en doute les effets d'un esprit qui se réjouit du mal... ; un enseignement profond, durable... ne peut se dispenser d'initier ses disciples aux mystères du mal », dont parle l'Apocalypse [104].

Le Magisme nouveau.

De même la synthèse de l'univers imaginée par la philosophie romantique n'est autre que de l'occultisme. — Avant Novalis, Saint-Martin, célèbre en Allemagne, cherchait la langue universelle et mystérieuse, clef hiéroglyphique de la nature. La « religion naturelle », ici, n'est plus qu'une magie délirante, qui voit toutes choses unies par le lien d'un immense animisme dont l'homme serait le centre et le théurge. Ecoutons Novalis : « Etre un apôtre de la Nature, — fonction belle et sacrée... Quiconque ressent une intime nostalgie pour la nature, quiconque cherche tout en elle, quiconque est pour ainsi dire un organe sensible de son activité secrète, ne reconnaîtra pour son maître et pour le confident de la Nature, que celui qui parle d'elle avec dévotion et foi, et dont les discours ont cette force indissoluble, cette pénétration merveilleuse,

103. Karl Arton MASTIAUX, *Versuch über das negative Religionsprincip der Neufranken*. Frankf. und Leipzig, 1796, p. 52-53. — Arndt, parlant des Français du XVIII[e] siècle, écrira : « Ils étaient orgueilleux comme Satan avant sa chute... Ils eurent aussi le sort de Satan et de ses congénères; ils furent précipités dans l'enfer; la Révolution française éclata ». (E. M. ARNDT, *Geist der Zeit*, 2. Theil, 2. veränd. Aufl. London, 1813, p. 336-337.)

104. SCHELLING, *op. cit.*, p. 272.

inimitable, qui révèlent les vrais évangiles, les véritables inspirations[105] ».

Dans ce système, il n'est pas d'autre centre, en vérité, que le moi. Par une ambition anormale, il se flatte d'être plus qu'il n'est, tout en restant lui-même. C'est le principe de la Magie. Or, une telle hypertrophie mystique est précisément le destin du Germanisme naissant, à la fin du XVIIIe siècle. Une Raison « pratique » impose au rêve et à la pensée une activité conforme à ses besoins : le « Moi » de cette philosophie croit enfermer tout ensemble la « science » et le divin[106]. Aussi son « Idéalisme » ne tarde-t-il pas, avec Novalis, à s'appeler « magique ». Le magisme pénètre l'œuvre de Schelling, de Fichte et déjà de leur maître Kant, l'homme qui « veut » que Dieu soit. Et Frédéric Schlegel célébrera cet « art » mirifique, qui délivre la nature de ses liens, en rétablissant le royaume de Dieu[107].

L'homme est le Messie de l'univers qu'il domine : cette idée n'est point particulière à l'occultisme, ou isolée dans l'histoire de l'esprit humain. Elle se rattache à l'ancienne croyance religieuse qui, pour mieux expliquer, réunissait le ciel à la terre, et ainsi, guidée par les dieux, pensait participer au pouvoir qui mène le monde. A l'homme qu'on suppose en relations avec le divin, on a prêté, de tout temps, une mission ici-bas. Il représente les volontés célestes, il est armé de puissance. Son autorité s'étend sur la nature. Et l'on assure qu'Adam, dans

105. NOVALIS, *Schriften*. Neuausgabe von E. Heilborn, 2. Theil. -- *Fragmente* (meist naturwissenschaftlichen Inhalts), p. 244.

106. Cf. p. ex. ci-dessus, chap. VII.

107. SCHLEGEL, *Die Entwicklung der Philosophie*. Philosoph. Vorlesungen. Nebst Fragmenten. Aus dem Nachlass. Hrsgg. von C. J. H. Windischmann, 2. Bd. Bonn, 1837, p. 394.

le paradis terrestre, reçut la haute domination sur les êtres. L'occultisme s'attache longuement à cette vocation providentielle. Herder redemande à l'histoire du passé, à l'Eden primitif, une si belle leçon. Il la prêche alors au présent : Homme! réjouis-toi de ton état, apprends à te connaître, « noble médiateur »[108]! — Le langage lui-même est pénétré d'une vie « unanime ». Dieu, en effet, conduisit les animaux à l'homme : ils devaient se nommer comme il les nommerait; aussi la langue humaine est-elle un symbolique extrait du monde animal, un univers vivant[109]. L' « homme », dit Herder, « est un médiateur parmi les animaux de la terre »[110], et la nature, dans son voisinage, concentre ses rayons, pour les rassembler en lui, « centre sacré de la création terrestre»[111]. Il marche debout, par un noble privilège; il est « une créature qui regarde au-dessus d'elle et loin à l'entour »[112]. La Nature, formant l'homme, lui tendit une main maternelle, et dit : Lève-toi de terre[113]! Il règne sur les objets et les êtres. Il a mission d'en pénétrer le sens, pour sa propre culture.

Cette mystique religion naturelle est une religion sociale : « L'homme est formé pour l'humanité et la religion[114] ». Nous reconnaissons ici encore l'évangélisme du siècle. — Jean-Bernard Basedow invoquait aussi « la sympathie naturelle » qui unit

108. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1. Theil, 1784. — HERDER, hrsgg. von B. Suphan. XIII. Bd., p. 71.

109. HERDER, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 2. Bd., welcher den 4. Theil enthält. Riga, 1776. — HERDER, hrsgg. von B. Suphan, VII. Bd., p. 40.

110. HERDER, *Ideen zur Philosophie...*, *op. cit.*, XIII. Bd., p. 65.

111. *Id.*, p. 71.

112. *Id.*, p. 110.

113. *Id.*, p. 114.

114. *Id.*, p. 154.

l'homme à la vie ambiante, religieusement. Par la philanthropie, « et aussi par la sympathie avec les animaux, et par la sagesse, ou intelligence véritable des moyens de la prospérité universelle ou particulière, nous acquérons la plus grande ressemblance avec Dieu [115] ». — Le poète romantique va plus loin ; certain d'un accord mystique avec la Création, il ne fait appel à quelque universelle communion que pour l'animer de sa prophétie. Il est lui-même l'âme de la nature, il le sait, il le veut. Car il a subi l'éducation de la philosophie « pratique » [116]. L'homme au sein des choses est l'annonciateur inspiré ; « le poète demeure éternellement vrai ; il persiste, dans la nature qui circule » [117]. En lui se concentre une réalité merveilleuse ; le romantique Hölderlin évoque des hommes participant à la gloire des cieux et de la terre [118] : « ne faire qu'un avec tout, c'est l'existence de la divinité, c'est le ciel de l'homme [119] ». Mais ce panthéisme se résume en un vouloir dominateur, dont la philosophie « pratique » lui donne l'exemple. « *L'être raisonnable* », écrit Fichte, « *doit absolument réagir sur la nature* », qui doit être soumise « *au commandement d'une volonté* [120] ». D'abord la volonté s'isole, elle se pénètre de sa force ; ce n'est qu'une concentration

115. J. B. BASEDOW, *Practische Philosophie für alle Stände...*, 1. Theil, 2. verb. Auflage. Dessau, 1777, p. 99.

116. NOVALIS, *Aus philosophischen Studienheften*. — NOVALIS, *Schriften*, Neuausgabe von E. Heilborn, 2. Theil, 1901. Berlin, p. 625.

117. *Id.*, p. 652.

118. HÖLDERLIN, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, 1. Bd. Tübingen, 1797. — Holderlins gesammelte Dichtungen, verm. Ausg. von B. Litzmann, 2. Bd. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, p. 88.

119. *Id.*, p. 68.

120. FICHTE, *Philosophie der Freimaurerei*, Briefe an Constant, 1800. — Cf. Maurerische Classiker. I. FICHTE. Berlin, Franz Wunder, p. 79.

mystique, d'où ressort uniquement le geste impérieux : « notre force a dès lors une latitude égale au monde qu'elle domine[121] ».

De tels prophètes ne pressentent, pour le prêcher à l'univers, que leur propre désir. La magie est « l'unique traitement véritable de la Nature[122] ». « La Liberté de l'homme est sa force par rapport au monde[123] ».

Or cette mystique religion « naturelle » n'est pas en vain une religion volontaire. Le « Moi » qui réalise, en agissant, l'universelle synthèse, est principe d'organisation. Et son œuvre est l'Etat.

En Allemagne, l'idéal nouveau reste « pratique ». Seulement il adopte le langage du siècle. Il s'est donné de l'horizon. L'œuvre nationale va devenir une œuvre d'éducation humaine. L'âge d'or existera dans l'Etat futur. Et la vraie « liberté », c'est de s'identifier avec la Loi. Enfin, si dans la « nature » vit une providence, le « Germanisme » est son dessein[124].

121. NOVALIS, *Schriften*. Neuausgabe von E. Heilborn, 2. Theil, 1901. Berlin. — *Aus philosophischen Studienheften*, p. 622.
122. Fr. SCHLEGEL, *Philosophische Vorlesungen. Nebst Fragmenten*. Aus dem Nachlass. Hrsgg. von C. J. H. Windischmann, 2. Bd. Bonn, 1837, p. 394.
123. *Id*., p. 200.
124. Cf. ci-dessous, chap. IX.

CHAPITRE IX

La « Culture » et le Germanisme.

Au milieu de l'Idéalisme nouveau, l'esprit allemand s'organise pour l'action. Sa volonté se forme une discipline et une ambition d'avenir. Nous l'avons suivie d'abord dans cette besogne « pratique », par où elle s'oppose en quelque sorte au courant des acquisitions intellectuelles, et à l'esprit général de l'époque [1]. — Ce n'est pas à dire qu'elle renonce aux rêves du siècle [2]. Seulement elle les interprète, elle les rend mystiques, et, pourrait-on dire, « allemands » comme elle-même. Elle s'en empare et les utilise. En même temps le « Germanisme » s'affirme. Nous allons insister sur ces derniers points.

Les artisans de la « Culture » réalisent le destin du passé : *a*) La Nature fit les miracles dont ils ont besoin.

Puisque l'idéal du siècle est humanitaire, les éducateurs de l'Allemagne élargissent leur prétention : il est entendu qu'ils travaillent à l'éducation de l'humanité. Or nous avons vu qu'aux yeux des théologiens la religion, affaiblie par l'effet des

1. Cf. ci-dessus, chap. VII.
2. *Id.*, chap. VIII.

« lumières », devait être maintenue comme l'auxiliaire indispensable du bon ordre dans la société. A leur tour les philosophes, rénovant les croyances par un argument « pratique », postulaient l'existence de Dieu et la vie future au nom des besoins de la discipline morale [3]. On postulait aussi *a priori* la réalité de la Révélation, base nécessaire de la « religion du peuple ». Et cette exigence « pratique » constituait une réaction contre le résultat de l'expérience historique qui au contraire, par ses explications « humaines » et « naturelles », avait réfuté l'idée du miracle.

Il importait donc de réhabiliter l'existence si précieuse de la Révélation, en dépit des conclusions de l'esprit nouveau. Mais c'était supposer que la nature — quoique étrangère à toute intervention de l'au-delà — est néanmoins, dans un certain sens, susceptible de produire des phénomènes surnaturels... « naturellement », pour ainsi dire. Nous allons voir en effet qu'aux termes de certaine théorie, le miracle descend sur terre, devient partie intégrante de la nature, comme une manifestation ménagée à l'avance par la providence qui fit l'univers, selon le plan des éducateurs du présent.

Déjà l'apologétique chrétienne, nous l'avons exposé, voyait la « nature » apportant aux hommes, providentiellement, une sorte de révélation. C'était « la Révélation indirecte », par opposition à celle que Dieu avait directement donnée. Döderlein l'observe. Seulement, selon l'opinion traditionnelle, la « religion naturelle » préparait les âmes au prodige de l'Evangile : maintenant elle tend à supplanter la croyance en la directe intervention du Ciel. Le mer-

3. *Id.*, chap. VII.

veilleux rentre dans le cours des choses : « toute nature est Révélation, toute Révélation est nature », écrit Döderlein[4]. Jean-Frédéric Eck, archidiacre à Lübben, et assesseur au consistoire, parle nettement du miracle « naturel ». Il voit en cette théorie un heureux expédient qui restaure dans l'Histoire le surnaturel éliminé précisément par les historiens. Il regrette que les explications « naturelles » de la Bible aient eu pour objet, jusqu'alors, « plutôt de montrer l'inanité de la croyance au merveilleux », que de lui donner un fondement nouveau. Si les miracles allégués par la Bible se réduisent à l' « enchaînement naturel des choses », faut-il les rejeter du dogme ? Pour nous c'est sans intérêt, dit Eck; mais, pour l'autorité de la religion écrite, il importe « que les témoignages de la Sainte Ecriture au sujet de miracles jadis advenus puissent reposer sur une *vérité historique*, quand bien même ces miracles, comme tels, n'auraient pas eu lieu »[5]. Puisque les miracles sont utiles, ils doivent demeurer vrais... quand bien même ils ne le seraient pas. Cette absurdité arbitraire répond à une nécessité « pratique », comme la philosophie de l'époque. « Depuis longtemps déjà », reprend Eck, « on semble avoir ressenti le besoin de donner aux histoires merveilleuses de la Bible autant que possible une forme telle, qu'elles pussent paraître respectables à leurs adversaires eux-mêmes »; « les écrits dogmatiques et exégétiques des théologiens de notre temps » s'en

4. D. Joh. Chr. DÖDERLEIN, *Christlicher Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit*. Nach dem lateinischen von dem Verfasser selbst ausgearbeitet, 1. Theil, 2. Aufl. Nürnberg und Altdorf, 1790, p. 39.

5. Joh. Christian Friedr. ECK, *Versuch die Wundergeschichten des N. T. aus natürlichen Ursachen zu erklären, oder der Beweis von den Wundern in seiner wahren Gestalt*. Berlin, 1795. Avant-propos, p. III-IV.

occupent[6]. Et la solution ne manquerait pas d'ingéniosité : « les histoires miraculeuses racontées dans les livres des Evangélistes », bien qu'elles ne soient plus « des histoires miraculeuses proprement dites », pourraient être considérées « comme des événements naturellement miraculeux. Y aurions-nous un réel avantage ? D'après notre sentiment, le Christianisme aurait gagné là une preuve très féconde, ferme et valable, de sa divinité... »[7].

De la sorte, pour concilier les deux notions inconciliables, on les mettait de force l'une dans l'autre, — comme si le surnaturel résidait dans la nature : vision mystique que la volonté imposait à l'esprit. Au nom du besoin « pratique », il fallait qu'il y eût du divin dans l'Histoire. « Tant que l'on expliquait encore les miracles d'après l'ancienne manière, comme un coup de force imposé par la divinité aux rouages de la nature, comme une interruption du cours de la nature, comme l'effet nécessaire et direct de l'intervention divine », alors assurément il était difficile de les établir ; « mais on a maintenant prouvé avec une netteté suffisante, que les miracles n'ont pas interrompu le cours de la nature, n'ont supprimé aucune loi de la nature, n'ont occasionné aucun saut dans la nature[8] » : Subtilité lumineuse ! Le miracle est plus que la nature, il est divin, il est miracle, et pourtant il est nature. Nous comprenons fort bien : c'est du mysticisme ; les occultistes, de même, parlent de choses qui sont ce qu'elles ne sont pas[9]...

6. ECK, *op. cit.*, p. 11-12.
7. *Id.*, p. 289-290.
8. D. Georg Fr. SEILER, *Ueber die göttlichen Offenbarungen. Vornehmlich die welche Jesus und seine Gesandten empfangen haben.* Erlangen, 1. Theil, 1796, p. 368-369.
9. Cf. nos « Origines mystiques de la Science " allemande " ».

Le profit est immense. Ramener le miracle à la nature, c'est y voir un phénomène inhérent à l'Histoire humaine, dont les lois sont posées par l'historien-philosophe. Il appellera doctrine révélée la doctrine propice à l'éducation providentielle qu'il conçoit.

b) **L'Histoire fut ce qu'ils veulent qu'elle ait été.**

Appliqué au fait même de la Révélation, ce système offrait un avantage nouveau. La preuve historique était impossible aux yeux du jugement et de l'expérience, si l'on admettait que le surnaturel ne se distingue pas de la nature. En ce verbiage consiste l'erreur mystique préméditée par Herder, et achevée par les philosophes, la simple et grossière fusion de la réalité et du miracle, de la religion et de la science, qui permet à l'éducateur inspiré d'interpréter l'Histoire comme un mystère perpétuel dont lui seul a le sens. La commune raison n'y peut rien discerner, le fait de la Révélation lui échappe. Mais une autre « raison » purement « pratique » connaît *a priori* le monde, et les intentions de la providence, même dans le passé.

L' « idée de Révélation », disait Fichte, a son origine « dans le champ de la Raison pratique ». Elle doit être déduite *a priori* des idées de cette « raison », « pour *prescrire* sa loi, d'après les principes pratiques, à une certaine expérience, ... en quoi il ne s'agit pas de la justesse ou de la fausseté de l'observation faite, mais de ses résultats pratiques » [10]. Kant assure que personne ne saurait con-

10. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1. Aufl. Konigsberg, 1792). J. G. Fichte's sämmtliche Werke. Hrsgg. von J. H. Fichte, 5. Bd., p. 75-76.

tester à un écrit qui, dans son contenu « pratique », ne contient que du divin, la possibilité d'être vraiment, historiquement, considéré comme une révélation surnaturelle [11]. La philosophie kantienne, déclare Rosenmüller, à la même époque, interprète l'Histoire de telle sorte « que cela concorde avec une pure religion rationnelle, quoi qu'il en soit de l'Histoire » [12]; car la connaissance historique est de ces choses indifférentes en soi, « que chacun peut traiter selon qu'il le trouve édifiant pour lui » [13]. — Il y a, d'après Flügge, « une certaine sorte de principes, qui sont en rapport avec l'histoire » : ce sont « des postulats pour l'histoire » : la raison pratique est « obligée » de les adopter, et elle « doit admettre qu'ils sont compris dans une Histoire achevée » [14]. — Une Révélation, lisons-nous ailleurs, « est un postulat pour l'histoire humaine », même « en admettant qu'on n'y pût établir aucun fait qui le prouve » [15].

Ainsi le problème de la Révélation ne se présente plus avec cette netteté déconcertante qui avait effrayé le rationalisme protestant devant les progrès de l'Histoire. Est-elle véritable, cette Révélation, peut-on la prouver ? — A quoi bon ? L'Histoire est infirme par elle-même, elle ne saurait fournir aucune preuve, qui ne lui ait été suggérée par le

11. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd., p. 132.

12. D. Joh. Georg ROSENMÜLLER, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend*. Nebst einer Abhdlg über einige Aeusserungen des H. Prof. Kants... Erlangen, 1794, p. 71.

13. *Id.*, p. 81.

14. Hrsgg. von C. F. STÄUDLIN. *Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt*..., 2. Bd. Lübeck, 1797. — J. C. W. FLÜGGE, *Versuch über das Studium der Religionsgeschichte*, p. 15.

15. Hrsgg. von C. F. STÄUDLIN. *Beiträge*..., *id.*, 1. Bd. Lübeck, 1797. — V. *Wie ist die Göttlichkeit des Christenthums für die reine Vernunftreligion zu erweisen?* p. 144.

postulat de la raison « pratique »[16]. C'est celle-ci qui discerne et dénomme le divin dans le cours du monde ; elle pénètre le sens de l'histoire, elle seule saura dire : ici se place le Surnaturel.

c) Dieu, serviteur de leur « Raison » dans l'éducation des hommes.

C'est ainsi que la « Raison pratique » retourne à l'Histoire. Elle sait aussi commander à Dieu[17]. Elle lui a ôté, par sa philosophie, toute autre raison d'exister que le simple intérêt de la besogne qu'elle poursuit. Elle « veut » que Dieu soit, et elle le fait agir d'accord avec elle-même. Il a dû travailler, comme elle l'entend, à l'éducation de l'humanité.

Ici, rappelons que le christianisme, anciennement déjà, mais avec un pieux respect, tout autre qu'en la philosophie « pratique » — montrait en Dieu l'éducateur du genre humain, ou tout au moins du peuple élu. Dieu, tenant compte du niveau intellectuel ou moral des hommes qu'il voulait instruire, ne leur avait-il pas donné, selon les époques, des législations appropriées ? « Prenons des exemples dans l'un et l'autre Testament », disait saint Jean Chrysostome : « ils suffiront à vous faire comprendre que là étaient des lois et des préceptes pour des hommes encore à l'état d'enfance, tandis qu'ici il y a des lois propres à des hommes forts et parfaits »[18]. — Les historiens modernes n'eurent qu'à préciser en élargissant : Dieu ou ses prophètes avaient voulu éduquer les hommes, avec une

16. Cf. ci-dessus, chap. VII.
17. *Id.*
18. SAINT JEAN CHRYSOSTOME. Œuvres complètes, trad. du grec en franç., par M. l'abbé Joly, t. Ier. — *14e Homélie sur l'Evangile de Saint-Jean*, p. 446.

louable condescendance, dans la mesure de leurs capacités ou en se prêtant aux circonstances.

Or, où était le devoir de Dieu, à la naissance du Christianisme ? La nécessité pratique exigeait une Révélation. Dès lors, Dieu a dû prévoir et ce besoin, et sa satisfaction, dans le plan du monde, dès l'origine : il dut donner à la nature l'organisation nécessaire pour produire ce « naturel » miracle [19], au service de l'exigence pratique. L'humaine utilité de la Révélation devient le critère qui la juge et qui la décrète surnaturelle. Ne pourra-t-on pas dire que toujours, *a priori*, Dieu « dut » s'adapter au « Besoin » d'un peuple ? Herder, pour sa part, écrit que « Dieu s'accommode à celui avec qui il parle, et pour qui il agit » [20]. Ce n'est encore qu'un indice : la philosophie « pratique » en fait bientôt un postulat. Kant soumet le fait de la Révélation au « critérium » de l'utilité [21]. Dieu « l'Omniscient », écrit Seiler en 1796, « vit d'avance, de toute éternité, les besoins des hommes qui doivent être convaincus au moyen de miracles, il vit aussi l'occasion des miracles, puis le désir de Jésus et des apôtres, leur volonté de faire ici ou là un miracle ; il a organisé de telle sorte le monde des corps, le monde sensible, que l'événement miraculeux advint en le temps où Jésus et les apôtres l'exigeaient » [22]. — « Dieu pouvait-il révéler aux hommes des choses qui n'étaient pas des besoins pour eux à l'époque de la

19. Cf. d'ailleurs la théorie en cours, à cette époque; ci-dessus.

20. HERDER, *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (1780-1785), *éd. cit.*, 10. Bd., p. 147-148.

21. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. — KANT, *éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd. Berlin, 1907, p. 112.

22. D. G. FR. SEILER, *Ueb. die göttl. Offenb...*, 1. Th., 1796. Avant-propos (non paginé, p. 10).

Révélation ? — Non[23] ! », répond Jung-Stilling, dans un roman mystique et annonciateur qui joint à son rêve romantique d'organisation sociale une vision pratique de l'univers à la manière des théologiens philosophes. — Dieu, lisons-nous ailleurs[24], est « l'éducateur moral du genre humain », et à cet effet il doit se servir des moyens que la « Raison » décrète. Car « elle trouve dans la notion morale de Dieu un motif pour prétendre qu'il emploie tous les procédés qui profitent à la moralité et à la religion ». Or, l'existence d' « une société religieuse » est une condition « indispensable à l'avancement de la religion et de la moralité : il faut donc admettre que Dieu — en tant qu'éducateur moral de l'humanité — a pris une mesure qui ait mis à la base d'une société religieuse un code de dogmes religieux et d'institutions sociales. Une telle mesure, nous la nommons une *Révélation* ». Et le tour est joué : aux preuves directes de la révélation, qui font défaut, se substitue un critérium pratique : la prétendue révélation a-t-elle servi l'intérêt de la moralité dans une société religieuse ? L'événement qui satisfait à une telle exigence s'appelle une Révélation; alors on peut dire : voilà du surnaturel; assurément Dieu a parlé. — Dans un ouvrage sur la philosophie de Fichte, nous lisons : « Peut-il y avoir un besoin moral empirique, qui exigerait plus ou moins instamment que d'une manière générale Dieu fît connaître par une action surnaturelle les vérités pratiques contenues dans l'idée de reli-

23. *Joh. Heinr.* JUNG'S, *genannt* STILLING *Sämmtliche Werke*. Neue vollständige Ausg. Stuttgart, J. Scheible's Buchhandlung, 1841, 4. Bd. — *Das Heimweh*, 2. Theil, p. 505.
24. Hrsgg. von STÄUDLIN, *Beiträge zur Philos. und Gesch. der Rel...*, *op. cit.*, 1. Bd., 1797, p. 142-144.

gion ? »[25] — problème que le commentateur résout par l'affirmative. Alors il présente le cas d'un peuple dont les idées religieuses manquent de cette netteté et de cette « certitude » « qui est nécessaire pour qu'elles soient utilisables pratiquement ». Par exemple le peuple peut avoir l'obscure notion d'une vie future et d'un état de récompense, mais sans qu'elle soit soutenue par des motifs suffisants : dès lors, « en vue de la pratique », elle vaut aussi peu ou même pis que si elle était absente[26]. Ici se place donc le devoir de Dieu : si les idées religieuses d'un peuple sont douteuses et inutilisables, alors « intervient le besoin d'une Révélation et par suite sa possibilité »[27]. « Or ce besoin moral est *dès maintenant* impérieux, le peuple est en telle situation, qu'on devrait y pourvoir *dès maintenant*. Dieu est déterminé par la Loi morale à pourvoir aux besoins moraux de tous les êtres rationnels... Par conséquent, on peut considérer du moins comme possible, que Dieu agira ainsi dans le cas donné et à l'instant même, puisque le besoin est déjà monté à un très haut degré ». On peut escompter qu'en cet instant précis il usera du moyen nécessaire, et qu'il fera connaître « les vérités pratiques par révélation surnaturelle »[28].

Au nom d'un pacte implicite entre Dieu et la Philosophie, ne sait-on pas que les religions utiles furent par là même des religions inspirées, et que la providence dut se prêter toujours à l'exigence

25. *D. Gottlob Christian* STORR'S *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*. Tübingen, 1794. Uebersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung, p. 154.
26. *Id.*, p. 157.
27. *Id.*, p. 160.
28. *Id.*, p. 159.

pratique ? Or c'est l'époque où le « Besoin » de l'Allemagne protestante, exprimé par des philosophes ou théologiens qu'inspire un nouveau Logos, prophétique mais utilitaire, exige de Dieu une religion et un univers également soumis aux postulats. Kant déjà en 1788, évoquait « le Dieu qui parle », disait-il, « par notre propre Raison pratique »[29]. Dieu, créature des postulats, Dieu qui subit, selon Fichte, leur loi « constitutive », n'est plus différent, dans Schelling, de la volonté agissante[30]. Un mystique de l'époque, embrassant la Nature et Dieu en quelque orgueilleuse et volontaire synthèse, s'écriait : « Oui, j'agis sur l'Etre des êtres, sur Dieu »[31]. Dieu, dira plus tard un pangermaniste, « ne s'offre pas de lui-même, mais il doit être arraché de force au ciel »[32].

d L'humanité, providentiellement, s'achemine vers la « Culture ».

A travers l'histoire, et avec le concours de la divinité, c'est l'éducation du genre humain qui se poursuit, depuis l'origine, comme une préparation progressive à l'Idéal du présent.

L'invention était ingénieuse, à ceci près qu'elle n'était pas une invention. L'idée d'évolution s'était fait jour dans le domaine historique, comme une conséquence tirée de la diversité des religions et des mœurs selon les climats et selon les temps[33]. Mais

29. Cf. ci-dessus, chap. VII.
30. Cf. *Id.*
31. *Alles in der Natur lebt. Nichts ist ganz todt. Die stillste Ruhe und selbst die Verwesung sind wirksames Leben*, 3. verm. Aufl. Celle, 1787. Zusätze zu der Abhandlung über das Leben aller Dinge in der Natur, p. 26.
32. Fr. LANGE, *Reines Deutschtum*, 4. Aufl. Berlin, 1904, p. 134-135.
33. Cf. ci-dessus, chap. II.

de son côté le Christianisme, appliquant à l'Histoire la notion que l'homme est perfectible, offrait un faux-semblant de théorie évolutionniste que l'on put développer au XVIIIe siècle sous prétexte d'esprit nouveau, et d'ailleurs pour la mettre au service des intérêts « pratiques » de l'époque. Les Apologistes avaient montré, dans la destinée religieuse de l'humanité s'acheminant de loin à l'Evangile, un dessein du Très-Haut inspirant la marche même de l'histoire. Les lumières naturelles, — cette révélation indirecte —, aidées de la sage réflexion, avaient permis à des païens éclairés de parvenir jusqu'aux abords de la Vérité ; et même, pris dans son ensemble, le paganisme et tout l'univers, à la suite du peuple hébreu, tendait à la « vérité » chrétienne et à la directe Révélation. Jadis les païens n'avaient eu que la prescience, et les Juifs privilégiés n'avaient reçu que la Loi : seul l'Evangile était une possession définitive, offerte aux uns et aux autres, à l'humanité entière, en temps opportun [34]. Saint Jean Chrysostome s'écriait : « D'enfants, la grâce nous a élevés à la valeur d'hommes faits » ; notre vertu, dès lors, « doit monter plus haut » [35], jusqu'aux vertus du chrétien. De pareille façon, les déistes du XVIIIe siècle voient l'humanité s'élevant par étapes jusqu'à la « culture » suprême, selon le plan d'une providence. L'Evangile chrétien, lui-même, n'est plus qu'un épisode bienfaisant au cours de cette destinée, qui s'achève en Allemagne par le système « pratique ».

Il a donc suffi que la volonté d'une utilisation « pratique » de la connaissance vînt se joindre, en

34. Cf. chap. I.

35. SAINT JEAN CHRYSOSTOME. Œuvres complètes, trad. du grec en franç., par M. l'abbé Joly, t. IV. Paris, Nancy, 1865. — *Traité de la Virginité*, p. 90.

des esprits d'ailleurs peu clairs, à une réelle acquisition de l'expérience historique, l'idée d'Evolution, et la déformât. — L'histoire, c'est l'humanité progressivement amenée à la discipline morale qu'on prêche au présent; c'est la franc-maçonnerie humaine, graduellement initiée à quelque bien suprême, que les philosophes éducateurs détiennent comme une céleste lumière, ou comme une « vérité » pour quelques-uns. De la sorte, l'idée d'une préparation nécessaire, d'un symbolisme graduel, est transposée en vision de l'histoire. Aussi Herder et Fichte, qui nous y font arriver, étaient-ils francs-maçons. Dieu devient l'éducateur maçonnique des peuples : se prêtant lui-même, selon les temps, à une sorte de nécessité pédagogique, ne doit-il pas satisfaire, par des Révélations opportunes, au besoin moral qui réclame de lui, chaque fois, une législation appropriée [36] ? Mais il n'est d'ailleurs que le docile auxiliaire du philosophe, qui possède le sens de l'Histoire.

L'expérience historique enseignait que l'homme évolue à travers la nature. Déformant cette idée pour y insinuer leur mysticisme, des théoriciens entendent que l'éducation morale qu'ils conçoivent, est le sens de l'évolution naturelle. Schmidt, auteur d'une « Histoire de la conscience » [37], en 1772, voit les êtres éduqués, « améliorés » pour ainsi dire, par les représentations des sens : ainsi, de l'animal sortira l'homme et sa Culture. — D'après Salzmann, la destination de l'homme est de devenir parfait [38]. —

36. Cf. ci-dessus.

37. M. J. SCHMIDT, *Die Geschichte des Selbstgefühls*. Frankfurt und Leipzig, 1772.

38. *Ist's recht über die heimlichen Sünden der Jugend öffentlich zu schreiben?* Beantwortet durch C. G. SALZMANN. Schnepfenthal, 1785.

Dieu, d'après Semler en 1780, a certainement, dans son plan de l'univers, préparé par degrés le progrès moral de notre espèce [39]. La Nature elle-même — s'il faut en croire les prophètes de l'éducation « pratique » —, serait d'accord avec ce plan d'initiation progressive. On écrit en 1781 : « Il ne semble pas avoir été dans l'intention de la Nature, que l'homme fût parfait dès l'origine, puisqu'elle a mis en une étroite association les diverses étapes de la perfection que les espèces successives atteignent peu à peu » [40]. Donc la Nature, comme une ame bénévole ou une volonté providentielle, aurait eu « l'intention » de n'initier l'homme que peu à peu. Nous avons même vu que le surnaturel, suivant le nouveau système théologique, fait partie de l'évolution naturelle [41]. Döderlein dit que « toute Révélation est nature ». Or la nature n'a-t-elle pas pour sens l'éducation du genre humain ? « Miracle naturel » veut donc dire : manifestation providentiellement utile à l'homme. — La Révélation chrétienne n'est qu'une étape de cette providence immanente, au service du besoin d'un temps. De la sorte les religions, événements de l'histoire, deviennent les symboles d'une préparation tout à la fois habile et fatale, naturelle et mystérieuse, que démêlent quelques théoriciens inspirés. La providence est au service de la « Culture » humaine, c'est-à-dire de la « Raison » du théologien éducateur. Celle-ci ne retrouve-t-elle point en elle-même le sens de l'humanité ? Elle le veut, elle le sait. Tout homme, dira

39. Hrsgg. von J. S. SEMLER, *Magazin für die Religion*, 1. Theil. Halle, 1780. Préface.

40. Rud. Zach. BECKER, *Réponse à la question proposée par l'Académie de Berlin : Est-il utile au peuple d'être trompé...?* Leipzig, 1781, p. 90.

41. Cf. ci dessus

Schelling, a les mêmes postulats de la Raison [42]. Nouvelle apologétique ! La Raison « pratique », religion du présent, revendique *a priori* le témoignage de l'univers : « Les vérités et les principes moraux du système de Kant », écrivait en 1790 Jean-Guillaume Schmid, professeur de théologie à Iéna, « datent de temps immémorial, ils sont la propriété du sens commun, et Kant les a mis seulement en lumière avec une perspicacité merveilleuse, il en a fait le fondement d'un pur système » [43]

Le Pangermanisme moderne s'inspirera de cette même philosophie religieuse qui, en Allemagne, à la fin du XVIIIe siècle, fait de sa volonté la loi de l'univers, le destin des hommes, le sens même des Evangiles révolus, et la mission de l'avenir. Il invoque le Christianisme en le dépassant. L'Idéal germanique du présent exprime et recommence l'idéal du passé chrétien; il l'achève, et réalise le but de l'Histoire. Tel est le passage « *du Christianisme au Germanisme* » [44].

e) **En eux s'achève la Tradition des grands Inspirés, éducateurs du genre humain par le prestige d'utiles fictions.**

Le surnaturel à travers l'histoire, d'après de tels interprètes, c'est tout ce qui servit à l'éducation de l'homme. On dira que les religions furent réellement divines, en tant qu'elles furent des moyens opportuns, nécessaires, à travers cette perpétuelle destinée. Les révélations prétendues, eurent-elles qualité de miracles ? En tous cas, elles firent le

42. SCHELLING, *Magisterdissertation*. — SCHELLING, *éd. cit.*, 1. Abt., 1. Bd., p. 5, note 2.
43. Joh. W. SCHMID, *Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel*. Jena, 1790, p. 38-39.
44. Fr. LANGE, *Reines Deutschtum*. 4 Aufl. Berlin, 1904, p. 126.

miracle d'être des fictions utiles en leur temps, au sens où le philosophe entend l'utilité. Illusions humaines sans doute, mais illusions surnaturelles puisque pratiquement elles préparent ou réalisent notre « Culture ».

La théorie de la valeur éducative et quasi providentielle de l'illusion religieuse à travers les âges séduit ces éducateurs qui tendent eux-mêmes à ne voir en la religion qu'une vision nécessaire à leur temps. Le théologien Steinbart trouvait bon que le christianisme se fût prêté à des formes diverses, nécessaires à des époques et à des hommes divers. Fictions si l'on veut : mais quel avantage ne résulte pas de ces dogmes symboliques qui servaient de fondement à la discipline morale ? Quelque « superstition », quelque « absurdité » qu'on y puisse découvrir, écrit un théoricien, « toutes les religions du monde ont eu leur grande utilité : elles ont calmé les consciences, encouragé la probité et la vertu ». Erreurs peut-être, mais il convient de les louer pour leur excellence opportune, n'eussent-elles même propagé au début que certaines « vertus *politiques* sans lesquelles les sociétés civiles ne pouvaient se former ni se maintenir »[45]. Nous reconnaissons le point de vue de l'Etatisme qui revendique ici le modèle du passé, pour la discipline religieuse du présent. La religion, dit l'auteur, assure la notion d'un « gouvernement moral du monde »; et de la sorte, l'obéissance aux règles de la moralité aura le bonheur pour récompense. Tous les autres dogmes ne sont que « *des notions auxiliaires* », qui mettent

45. G. S. STEINBART, *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute*.... 2. sehr verm. Aufl. Züllichau, 1780, p. 309-310.

ces « vérités » « à la portée de l'intelligence des esprits sensuels »[46].

Ainsi nous revenons à cette fameuse théorie, que les religions ne furent qu'une fantasmagorie habile, à l'usage des prêtres calculateurs. Elle sert déjà d'argument pour la duplicité, dans le système Etatiste[47]. Mais l'imposture préfère s'appeler précaution éducative : ce n'est plus tromperie, c'est seulement une illusion nécessaire au peuple. On ne ment plus : on initie. — La Franc-Maçonnerie adoptait elle-même, dans un sens précis et pratique, cette théorie de l'illusion opportune. Elle aimait à considérer que les « hommes sont des êtres sensibles, qu'on dirige plus facilement par de vives impressions de l'imagination que par de froids calculs de l'esprit ». On se répétait que les anciens prêtres d'Isis et de Cérès se servirent de figures, de symboles et de cérémonies superstitieuses, pour corriger les abus et les vices. Une société qui n'a pas d'autre moyen de contrainte que la morale, conclue-t-on, doit donc user de ces allégories avec une habile sagesse. Bref, « ces symboles et mystères sont la plus excellente nourriture de l'esprit humain » : ils éblouissent l'insensé, ils déconcertent l'indiscret; seul le sage trouve en eux, avec contentement intérieur, l'expression de ses principes secrets[48]. L'abbé Bazin — alias Voltaire — ne disait-il pas déjà en 1765, que les anciens « Philosophes », pour ramener « les hommes à la raison et à la morale », usèrent de fiction ? « Ces sages se servirent de la superstition même pour en corriger les abus énormes,

46. STEINBART, *System...*, p. 314-315.
47. Cf. ci-dessus, chap. VI.
48. Traduit du français dans la *Freymäurer-Bibliothek*, 1. Stück, 2. Auflage. Berlin, 1782, p. 108.

comme on emploie le cœur des vipères pour guérir de leurs morsures ; on mêla beaucoup de fables avec des vérités utiles, et les vérités se soutinrent par les fables »[49]. — Et de même la théologie allemande attribue ce système d'utile fiction aux antiques éducateurs et particulièrement au Christ, mais c'est pour en autoriser l'application présente dans l'esprit que nous connaissons[50]. Les enseignements du Christ, disait Steinbart, se revêtaient de symboles, à cause du « peuple très sensuel » : n'est-il pas naturel que le christianisme reste pure « métaphysique » pour les théologiens, mais soit fantasmagorie devant le public[51] ? Et, aux yeux de Semler, « la corruption de la religion chrétienne est devenue dominante lorsqu'on a supprimé complètement cette *double doctrine* » : car ne faut-il pas tenir compte du degré de culture, instruire différemment les incapables et les esprits exercés[52] ? — Mais ici, « incapable » désigne le peuple, qui trop éclairé, pourrait renier le dogme et la morale nécessaire à l'Etatisme[53] ; l'insuffisante « culture » n'est que celle des hommes qui n'ont pas le sens de la discipline ou de la raison d'Etat...

En effet, l'œuvre de discipline poursuivie en Allemagne par les théologiens protestants, la volonté de cacher au peuple certaines vérités tenues pour dangereuses, donnèrent soudain au système maçonnique une singulière actualité. C'est alors qu'on se prit à dire qu'il fallait dissimuler le savoir

49. *La Philosophie de l'Histoire*, par feu l'Abbé BAZIN. A Utrecht. 1765, p. 185.
50. Cf. ci-dessus, chap. VI.
51. G. S. STEINBART. *Prüfung der Bewegungsgründe zur Tugend*... Berlin, 1770, p. 50-51.
52. D. Joh. Sal. SEMLER, *Magazin für die Religion*, 2. Theil Halle, 1780. Préface.
53. Cf. ci-dessus, chap. VI.

parce que le peuple en était incapable ou indigne : le peuple n'était pas mûr. Cette déviation des idées ou des mots est fort avantageuse. Elle évite les déclarations brutales, masque le cynisme de l'imposture. Elle invoque l'éducation du peuple, les précautions nécessaires, et s'orne d'une auréole d'humanité [54].

Cette théorie, fort opportune, du caractère éducatif des fictions religieuses, prend bientôt un sens mystique en Allemagne. De même qu'une divine providence réside en la nature pour l'éducation des hommes, et qu'ainsi se justifie de nouveau le miracle... le « miracle naturel » [55], de même les philosophies religieuses, pour être humaines, n'en restent pas moins sacrées, et miraculeuses. Aux yeux de Bahrdt, l'humaine formation de la si habile « philosophie » de Jésus sert précisément — ô merveille ! — à y montrer le doigt de Dieu [56]. — Jésus se prêta au besoin de son public : il sut jouer de l'illusion, pour amener les hommes à lui ; et « dans plus d'un cas, bien que la marche des choses fût tout à fait ordinaire, il s'est donné aux yeux de ses témoins l'autorité du plus grand thaumaturge ». Ainsi parle Jean Eck, archidiacre à Lübben et

54. L'auteur du « *Jesus Christus der Wahrheitslehrer kein Volkstäuscher* » (Erlang, bei J. J. Palm, 1787. Vorerinnerung), qui a signalé le danger de l'Imposture, facilement ébruitée (cf. ci-dessus, chap. VII), déclare préférer au système de l'Imposture celui de la « condescendance » éducative : ce n'est plus du mensonge, c'est une pédagogie qui se prête « aux opinions humaines », à la faiblesse des hommes, dans l'enseignement religieux. Et il donne en exemple Dieu lui-même qui, voulant éduquer les Juifs par la Loi, s'est servi de formes familières, de leurs erreurs, pour faire passer son enseignement. Ce n'est point tromperie, dit l'auteur, mais condescendance...

55. Cf. ci-dessus.

56. C. F. BAHRDT, *Briefe über die Bibel, im Volkston*, 2. Viertel-Jahrgang, 1781, 14. Brief, p. 211-212.

assesseur au consistoire[57]. Mais traiter d'allégorique fiction un saint enseignement, ce n'est point le déprécier. Ce mot de « fable », disait Michaelis en 1787, « pourrait sembler — qui le croirait ? — à des savants eux-mêmes, choquant et péjoratif » : soupçon injustifié ! « Une fable didactique n'est rien de méprisable, certes, rien qui soit indigne de l'inspiration divine »[58]. — N'est-elle pas en effet le louable symbole qui courbe le peuple devant la divinité d'une leçon ? Il faut se mettre à la portée des hommes, par des fictions appropriées : loi humaine, loi divine. Enseignant au peuple la Révélation, les modernes éducateurs font de même. Vraie ou fausse, elle est une illusion utile, pour la Morale d'Etat.

Il suffit donc que les religions soient appropriées au besoin des peuples. Leur excellence pratique devient la réalité même du divin. Quant à la notion traditionnelle et surannée du surnaturel, telle qu'elle servit à discipliner le vulgaire, elle constitue précisément la fiction « utile au peuple », l'heureuse fiction qui aida l'éducateur. Les philosophes ou législateurs — organes providentiels — jouaient de la féerie du Surnaturel comme d'un symbolisme propre à initier les hommes. Pour eux-mêmes, ils gardaient une pure religion « intérieure » qui ne saurait être que celle des théoriciens allemands. Sa leçon, comme un sens mystérieux, se poursuivit à la faveur des législations ou des dogmes divers. L'historien inspiré, sorte d'Initié moderne, en possède la clef révélatrice. Ainsi la philosophie « pratique », nouvelle religion, résume et concentre la

57. J. C. F. ECK, *Versuch*... Berlin, 1795, p. 315-316.

58. J. D. MICHAELIS, *Einleitung in die gottlichen Schriften des Alten Bundes*, 1. Th., 1. Abschnitt. Hamburg, 1787, p. 2.

destinée religieuse de l'humanité. N'exprime-t-elle pas l'essence de l'éducation morale, recouverte çà et là d'utiles fictions merveilleuses ? Elle en fut comme l'éternel esprit, intérieur aux systèmes, le mystère des « mystères ». Le philosophe Schelling, historien des religions, affirmera que « les vrais Mystères de la philosophie » ont un contenu unique, à travers les âges [59]. De même que les théoriciens de la Maçonnerie imaginaient leur idéal dans le secret des religions du passé, Schelling aperçoit dans l'histoire l'ésotérique religion de la Philosophie, enveloppée de cultes exotériques, qui n'en seraient que la mythologie extérieure, le revêtement merveilleux et changeant [60]. L'Esotérisme prêté aux grands éducateurs des peuples, la « pure religion pratique » qui fit la valeur de Jésus aux yeux de la théologie Etatiste, s'environna de ce symbolisme extérieur, de cette mythologie spécieuse dont s'ornèrent toutes les doctrines. De la sorte la philosophie mystique reste la « Lumière » de quelques-uns vis-à-vis du peuple non initié, objet des supercheries nécessaires... Mais sur l'étendue de ce double système, règne maintenant la magie fallacieuse de la « Culture », autorisant les dominateurs mystiques à user de divines illusions, qui ne sauraient plus être des mensonges.

Voyons la suite des temps : la Providence n'avait-elle pas pour devoir de susciter des éducateurs inspirés, selon les nécessités du moment ? « Dieu dut immiscer en chaque époque un penseur qui parut en temps utile, et communiqua à son peuple les

59. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, 1804. — SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, 1. Abt., 6. Bd., p. 17.
60. *Id.*, p. 67.

enseignements élevés, auxquels l'avait conduit une réflexion profonde [61] ». Ce n'est pas à dire que des miracles interviennent du dehors, mais seulement, que les enseignements adaptés à l'esprit et à la culture d'un peuple sont excellents, et — comme disent les peuples — sont divins [62]. Sitôt qu'un peuple, par lui-même, par le sentiment de son Besoin, « s'est élevé un peu », écrit encore Carl Grosse, alors un nouveau maître lui est nécessaire : « la première période de sa culture est achevée, et les doctrines du nouveau Sauveur ouvrent la seconde [63] ». Les véritables prophètes ne sont autres que les éducateurs opportuns. — Par suite, si les idées nécessaires à un peuple font encore totalement défaut, lisons-nous ailleurs, on peut penser qu'au sein d'un tel peuple existent des individus « qui s'élèvent au-dessus de leur peuple et de leur époque, et dont la raison théorique et pratique est plus cultivée que celle du reste de leurs contemporains ; qui, par conséquent, peuvent atteindre d'eux-mêmes ces idées plus exactes, indispensables à la vraie moralité, et ensuite, en leur qualité d'éducateurs de l'époque, les communiquent à leurs contemporains... » [64]. Or pareil prophétisme opportun — donc divin — est celui-là même qui anime les philosophes d'Allemagne, artisans d'un Etatisme mystique. En eux se réincarne le Verbe des grands Inspirés. « Pouvons-nous donc nous étonner que justement ces principes d'une pure Raison

61. Carl GROSSE, *Helim, oder Ueber die Seelenwanderung*, Zittau und Leipzig, 1789, p. 204.
62. *Id.*, p. 205-207.
63. *Id.*, p. 208.
64. *D. Gottlob Christian* STORR'S *Bemerkungen uber Kant's philosoph. Religionslehre*. Tübingen, 1794. — Uebersetzers in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung, p. 158.

pratique aient été déjà reconnus et employés par (Jésus), le plus grand des éducateurs [65] ? » — Un siècle plus tard, Frédéric Lange, dans son « pur Germanisme », rêvera d'un Christ rénové, symbole de la moderne et germanique prophétie : « Jésus de Nazareth pourrait désormais encore demeurer le Sauveur dans le sens suprême, pour notre enseignement religieux, mais il devrait pourtant devenir autre... On devrait tenter — et sûrement on y réussirait — de montrer avant tout, dans l'exemple de Jésus, comment un homme possédé de Dieu doit conquérir le trésor de son propre idéal, qu'il a hérité de son peuple, et accroître ce trésor, et enfin le défendre au prix même de sa mort. Par conséquent, pour apprendre à connaître le contenu particulier de l'Idéal allemand — même à la différence de l'idéal chrétien — l'enseignement religieux de l'avenir doit s'adjoindre un élément nouveau et très essentiel [66] ».

Ainsi l'humanité, le christianisme, le Christ et Dieu lui-même [67], sont accaparés par le philosophe. N'est-il point l'Inspiré qui résume l'univers par une religion nouvelle, qui ne serait autre que l'émanation de sa volonté ? Alors, du haut de son rêve impérieux, ce Germanisme naissant ressuscite l'ancien messianisme, se l'approprie, le développe et l'achève par son annonciation prétentieuse. « La nouvelle religion qui se proclame déjà en révélations individuelles et qui est un retour au mystère primitif du christianisme, et l'achèvement de ce mystère, se reconnait dans la régénération de la Nature réalisant le symbole de l'éternelle unité ».

65. J. W. Schmid, *Ueber den Geist...* *op. cit.* Jena, 1790, p. 38-39.
66. Fr. Lange, *Reines Deutschtum*, 4. Auflage, Berlin, 1904, p. 133-134.
67. Cf. ci-dessus

Tel est l'Evangile de Hegel; il continue : la première étape « doit être célébrée dans la Philosophie, dont celui-là conçoit le sens et l'interprétation, qui reconnaît en elle la vie de la divinité ressuscitée »[68].

Pour l'humanité du présent, la « Culture » se prépare, avec religion, sous forme d'une Discipline d'État.

L'organisation intellectuelle de l'Allemagne, orientée vers la pratique, s'y était appliquée sans retard. Elle remédiait à un malaise social que les théologiens avaient signalé et combattu. A l'irréligion menaçante, ils opposaient d'abord, sans philosophie ni détours, les nécessités de la discipline, ou la raison d'Etat; et bientôt cette discipline morale ou sociale devenait elle-même une base nouvelle pour les croyances. Pareille tendance, issue des habitudes du protestantisme et des données du problème religieux en Allemagne, remontait aux premières années de la crise, et la philosophie kantienne, nous le répétons, ne lui apporta qu'une confirmation sous forme de système opportun. — Déjà en 1777, Resewitz, déplorant le déclin des croyances, s'écriait : « Veut-on encore attendre quelque enthousiasme religieux, alors que les railleries le chassent de la terre ?... mais pourquoi ne met-on pas plutôt un enthousiasme philosophique ou politique à sa place ?[69] »

68. HEGEL, *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802). G. W. Fr. Hegel's Werke. — Vollstandige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 1. Bd. Berlin, 1832. Verlag von Duncker und Humblot, p. 315.

69. Fr. G. RESEWITZ, *Gedanken, Vorschläge und Wünsche zur Verbesserung der öffentlichen Erziehung*. 1. Bd., 1. Stück. Berlin und Stettin, 1777, p. 13.

A ces paroles prophétiques, se joignait un appel à la patiente discipline, qui fait les nations. Il convient, disait encore Resewitz, d'envisager la carrière de l'instituteur « avec les yeux d'un patriote qu'anime toute l'ardeur de former des hommes, et d'éduquer des citoyens pour l'Etat [70] ». Or n'oublions pas que beaucoup de choses s'acquièrent non point par « l'initiative proprement dite et la nette intelligence, mais d'une façon analogue aux exercices mécaniques du corps » [71]. Prolongeant cette juste évocation de l'œuvre future de l'Allemagne, Resewitz ajoute : « Peut-être ai-je à craindre le reproche qu'une telle éducation, un tel entraînement au labeur, n'engendre pas des hommes libres, mais des esclaves : dans une certaine mesure, cela pourrait paraître fondé, si l'on ne considère qu'un côté de la chose, l'abus politique qu'on peut faire de tels entraînements, et qui sans doute a déjà été commis... Mais le labeur fait des caractères fermes et endurants, des hommes résolus [72] ». A quiconque doute de l'Allemagne, il répond : « Ta police d'Etat doit soutenir l'universel système d'éducation, conserver et fortifier dans tes concitoyens ses bons résultats ; et avec une volonté de Romain tu dois t'opposer à tous les exemples et exercices qui énervent l'esprit et l'activité... [73] ». — En 1779, l'auteur anonyme de « Considérations sur l'éducation des fils et des filles » propose qu'à l'exemple de Sparte on fonde des établissements d'instruction publique pour des enfants de deux à sept ans, afin de leur inculquer immédiatement la discipline. « Avant

70. RESEWITZ, *Gedanken...*, p. 2.
71. *Id.*, 3. Stück, 1778, p. 46.
72. *Id.*, p. 61.
73. *Id* , 1. Band, 1. Stück. Préface, 1778, p. 20.

même qu'ils ne fassent usage de leur raison, habituez les enfants à obéir aveuglément. Ne leur laissez absolument en aucun point leur volonté, mais brisez-la carrément. Parfois aussi, mettez l'enfant à l'épreuve. Eveillez en lui des désirs, et ensuite contrariez-les [74] ».

Or Resewitz, organisateur passionné, se dit en même temps « philanthrope », selon la mode du siècle ; il fut saisi par le « doux vertige de répandre l'humanitarisme », et « par les brillantes idées de refondre le genre humain en une forme meilleure et plus noble ». Il voulait avoir sa part « à la création d'un âge d'or pour la postérité [75] ». Seulement son âge d'or s'appelle discipline : « je trouvai », dit-il, « un grand défaut de discipline, un manque d'uniformité, beaucoup d'inconsistance dans les principes d'éducation ». C'est alors qu'il résolut d'y mettre fin. Son établissement pédagogique et philanthropique de Kloster-Berge n'avait pas d'autre but. Resewitz écrivait : « Le grand nombre de jeunes gens qui cohabitent rend hautement nécessaire, dans notre petit Etat, le maintien d'une exacte discipline, et l'emboîtement, la subordination des forces requises pour le fonctionnement de l'ensemble [76] ». La religion anime ce système d'Etat : Resewitz enseignait que la foi des chrétiens « favorise la plus durable félicité de chacun, et, par suite, de toutes les nations et de tous les peuples.

74. *Betrachtungen über Erziehung der Söhne und Töchter, aus Erfahrung gesammelt*. Halle, bei Joh. Jacob Gebauer, 1779, p. 31.

75. RESEWITZ, *op. cit.*, 3. Bd., 1. Stück, 1780, p. 4. — C'est l'Age d'or, — rêve du siècle —, accaparé par un mysticisme « pratique », pour l'Etat futur qui déjà se dessine. — cf. ci-dessus, chap. VIII.

76. ID., *Nachricht von der Einrichtung in Unterricht, Lehrart und Erziehung auf dem Pädagogium zu Kloster Berge welche 1776 durch den Druck bekannt gemacht worden*. Réimprimé ici, p. 34

On apprend donc à chacun à exercer sa profession en chrétien ; à être prince, soldat, civil, etc., ouvrier ou manœuvre, chrétiennement... Avec cette doctrine fleurit le bonheur de chaque maison particulière, ainsi que de l'Etat [77] ». — « Pourquoi serait-il bon », interroge Basedow vers la même époque, « que l'Etat tienne les auberges, les maisons de jeu, les salles de danse et les théâtres ; et aussi le commerce des livres et des tableaux, par suite également les imprimeries ? Afin *d'alléger la police pour la santé du corps et de l'âme* [78] ». Pourtant Basedow est un libre-penseur, un « naturaliste » même. Son rêve d'une discipline pratique n'en est que plus édifiant. Sans doute il attaque l'Eglise, qui au lieu de « donner la vue aux aveugles, est devenue aveugle par la domination, ici plus, là moins [79] » — mais, s'il raille les prétentions d'une « religion dominante », c'est pour y substituer un religieux Etatisme : « Quel est *le meilleur soutien de la lourde couronne ?* La *religion sociale* du souverain et du peuple. Son contenu est le suivant : la divinité dirige çà et là les hommes d'après l'intérêt public ou la nocivité publique des actions, des intentions, des inclinations [80] ». Le but poursuivi est « de mettre l'Etat dans la situation la plus florissante, et de l'y entretenir ». Basedow accepte que l'Etat assure le nouveau culte par des écoles « et autres institutions ». Son Evangile pratique adopte parfois la forme dialoguée d'un catéchisme : « Sous quel haut

77. RESEWITZ, *op. cit.*, 1. Bd., 4. Stück, 1778, p. 96.
78. BASEDOW. *Examen in der allernatürlichsten Religion und in andern practischen Lehren von Bürgerpflicht, Toleranz und Tugend imgleichen von Vernunft und ihrer Gotteskenntniss.* Germanien, zur Zeit Kaiser Joseph des Zweiten, 1784, p. 53.
79. *Id.*, p. 38.
80. *Id.*, p. 37.

Collège gouvernemental doivent se trouver ces écoles d'Etat ? — Sous le *collège moral de police* »[81]. « Quelle classe a surtout besoin de ces écoles ? — Les *militaires,* classe qui doit être toujours prête à marcher courageusement au-devant de la mort[82] ». Tels étaient les principes éducatifs de Basedow, fondateur et directeur d'un établissement pédagogique à Dessau. Idéologie parfaitement réaliste, qui déjà instruisait l'Allemagne ! Or le philosophe Kant proclamait qu'avec le « Philanthropin » de Dessau commençait « un régime tout à fait nouveau des choses humaines »; « le 13 mai est à cet égard un jour important[83] ». — Basedow offrait à l'humanité, par « philanthropie », une religieuse discipline d'Etat; tandis que la France, également « humanitaire », prêchait aux peuples un évangile de Révolution.

A cette époque, le théologien Steinbart, féru de discipline Etatiste, reconnaît qu'on aspire à la régénération des écoles, « que le monarque y exhorte, et est prêt à la soutenir de toute manière; que les ministres royaux les plus éclairés s'occupent eux-mêmes d'examiner les projets soumis; que les plumes de nombreux savants travaillent à esquisser des idéals de parfaites organisations scolaires; et que déjà la noble partie de la nation est animée d'un commun enthousiasme en vue de la réaliser[84] ».

La religieuse discipline d'Etat qu'on vient de décrire, celle dont rêvait Basedow par « philan-

81. BASEDOW, *Examen...*, p. 202.
82. *Id.*, p. 203.
83. KANT. *Aufsätze, das Philanthropin betreffend*, 1. Aufsatz, 1776. — Kant's gesammelte Schriften, *éd. cit.*, 1. Abt., II. Bd., p. 447-448.
84. G. S. STEINBART. *Vorschlage zu einer allgemeinen Schulverbesserung, insofern sie nicht Sache der Kirche sondern des Staats ist.* Züllichau, 1789, p 1-2.

thropie », suscitait l'admiration. Dès lors nous saisissons le rôle de la philosophie mystique, et l'opportunité de sa contribution intellectuelle, lorsque, renouvelant pour le bénéfice de l'organisation sociale une religion chancelante, elle vint animer l'Etatisme d'une romantique ardeur.

L'Etat, symbole d'une discipline idéale, devenait Dieu sur terre. Abicht imaginait pour « l'Etat ou ses représentants » une récompense semblable à celle « avec laquelle la divinité elle-même se récompense »[85]... Dès la fin du XVIIIe siècle, le rêve d'un âge d'or qui serait l'Etat futur soufflait aux âmes une ivresse. Un nouvel Etatisme — prêché à l'universalité des hommes — les sauverait du Mal. L'idéale communauté protestante[86] descendait enfin sur terre, armée et glorieuse : « De même qu'il y a » — écrit Hippel dans un célèbre roman de 1794 — « une *Eglise invisible* ou une coalition qui adore Dieu non pas à Samarie ou à Jérusalem, mais dans l'esprit et dans la vérité, et qui en ses frères honore Dieu, et qui le voit dans l'humanité, il y a aussi une *invisible constitution d'Etat*. Dans celle-là sont des supérieurs et des porte-paroles, sans qu'ils aient reçu les Ordres ; et de même dans l'invisible administration d'Etat il y a des têtes et des cœurs qui se mettent devant la brèche ». Si Hippel, en son ironie, doute du succès de l'entreprise, son héros la proclame rédemptrice : « Le chevalier trouva l'idée de ces nobles hommes si sublime, qu'il y accéda complètement, et que de lui-même il s'engagea, par les serments les plus sacrés, à lui rester fidèle jusqu'à la mort ». L' « Ordre » secret travaillait à la déli-

85. Joh. Heinrich ABICHT, *Neues System einer philosophischen Tugendlehre*, Leipzig, 1790, p. 112.
86. Cf. ci-dessus, chap. V.

vrance des « forces humaines » : « là où la raison règne, là existe la vraie théocratie, qui sans aucun doute est l'idéal d'une heureuse constitution d'Etat. Quand se fera-t-elle jour ? L'Eldorado est en haut et en bas ; ne peut-il donc pas être aussi sur terre ? [87] » Ainsi le rêve d'un Etat maçonnique et mystique préparait l'avenir. « Où donc y a-t-il une guerre sainte », s'écrie Schelling, « si l'Etat n'a en lui rien de sacré, et a rejeté de lui-même, comme étrangère, la seule chose sacrée qu'il enfermât encore, la religion ?... » [88]. — C'est bien une sainte ferveur qui anime l'époque, les éducateurs, qui font de Dieu le postulat du « Besoin » de l'instant. Kant imagine un souverain intérieur à la société, quelque universel scrutateur des consciences, au sein d'un peuple de Dieu [89]. « Sous le règne du bon Principe », disait-il, « chaque membre reçoit du Législateur suprême, immédiatement, ses ordres » [90].

« L'Etat » fut de même une ambition de l'idéologie scientifico-romantique ; et nous l'avons déjà montré, dans un autre ouvrage [91], comme idéal du « Dynamisme » mystique de Schelling. « Les tribunaux, les théâtres, la cour, l'Eglise, le gouvernement, les réunions publiques, les académies, les collèges », proclamait Novalis, « sont quasiment les organes spéciaux, intérieurs, du mystique individu-Etat » [92]. Singulière poésie pour un Romantique :

87. Th. G. VON HIPPEL. *Kreuz und Querzüge des Ritters A. bis Z.*, 2. Theil. Leipzig. G. J. Goschen'sche Verlagshandlung. 1860 (1re édition, 1793-1794), p. 297-298.

88. SCHELLING, *éd. cit.*, 1 Abt., 8. Bd. *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft*, p. 12-13.

89. KANT. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, *éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd., p. 99-100.

90. KANT, *id.*, p. 152.

91. Cf. *Les Origines mystiques de la Science "allemande"*.

92. NOVALIS, *Bluthenstaub* (1798). — NOVALIS. *Schriften*. Neuausgabe von E. Heilborn, 2. Th., 1901. Berlin, p. 16.

il rêvait d'Etatisme ! Tout s'y rapporte, en Allemagne... Citons encore : « Les écrits sont les pensées de l'Etat; les archives, sa mémoire »[93]. « L'or et l'argent sont le sang de l'Etat... Le roi est l'essentiel principe vital de l'Etat; tout à fait semblable au soleil dans le système planétaire »[94]. Attendu que « tout citoyen de l'Etat est fonctionnaire de l'Etat », Novalis déplore qu'on la « voie trop peu », cette magique entité omniprésente : « Partout l'Etat devrait être visible; chaque homme devrait être caractérisé comme citoyen. Ne pourrait-on pas introduire complètement des insignes et des uniformes ? »[95] Délire prophétique, s'il en fut... Or, c'est l'Etat germanique futur, et pourtant toujours l'antique rêve de communauté protestante — redevenue « catholique », universelle, et munie d'une discipline. « N'y aurait-il pas bientôt en Europe une foule d'âmes vraiment saintes, tous les vrais coreligionnaires ne se pénètreraient-ils pas de l'impatient désir d'apercevoir le ciel sur la terre, pour s'assembler alors avec joie et entonner des chœurs sacrés ?[96] » Et voici que « l'Etat » menace de s'étendre à l'humanité : Pourquoi l'Europe ne se réveillerait-elle pas, interroge Novalis, pourquoi « un Etat des Etats » ne serait-il pas imminent ?[97]

La nouvelle « Culture », et la Discipline pour les bons combats.

Le protestantisme « pratique » avait rénové la religion pour en faire un Etatisme. « Dans ces philosophies » de la fin du XVIIIe siècle, Hegel, leur continuateur, reconnaîtra justement, en 1802,

93. NOVALIS, *op. cit.*, p. 18.
94. *Id.*, *Glauben und Liebe* (1798), p. 37 et 39.
95. *Id.*, p. 40.
96. NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa* (1799). — *Id.*, p. 420.
97. *Id.*, p. 417.

« le principe du Nord, et, au point de vue religieux, celui du Protestantisme [98] ». Hegel, en effet, dira l'historien Treitschke, « comprit l'Etat comme la réalité de l'Idée morale, comme la volonté morale réalisée » ; mais déjà « Kant avait déclaré que l'ordre social parfait était le dernier terme de la Culture, et Fichte, au soir de sa vie, avait glorifié l'Etat comme l'éducateur du genre humain » [99].

Par suite, l'organisation qui en résulte, sa force disciplinée, devient aisément la divine preuve d'une « Culture » éminente : car, précisément, cette « Culture » ne traduisait que la violence mystique d'une volonté organisatrice ou d'un instinct de discipline, qui faisait de l'Histoire la servante de ses besoins « pratiques » et de Dieu son allié dans le ciel [100]. Dans « l'ordre moral », ces consciences, suivant l'expression de Fichte, rendaient le divin « vivant et réel » [101] : « toute discipline morale vivante et agissante est elle-même Dieu ; nous n'avons besoin d'aucun autre Dieu, et n'en pouvons concevoir d'autre » [102]. Il suffisait d' « accomplir joyeusement ce que le Devoir commande, sans douter, sans ratiociner sur les conséquences ». Ainsi se préparait une armée du Bien [103], que l'on opposait déjà théoriquement à l'idée d'une « bande » au service de Satan. En face de la France, et de son « principe religieux négatif », comme a dit en 1796 un adversaire de la Révolution, se dressait la « Volonté

98. HEGEL. *Glauben und Wissen*... (paru d'abord en 1802). — HEGEL, *éd. cit.*, I. Bd., p. 5.

99. Heinr. VON TREITSCHKE. *Deutsche Geschichte im XIX. Jahrhundert*, 26. Bd., 3. Theil, p. 718.

100. Cf. ci-dessus.

101. FICHTE. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Phil Journal. Bd. VIII, 1798. — FICHTE, *éd. cit.*, 5. Bd., p. 185.

102. *Id.*, p. 186.

103. Cf. ci-dessus, chap. VIII.

bonne », c'est-à-dire « l'Etat » que construisait l'Allemagne patiente. Son triomphe serait celui de Dieu sur terre, de même que son Etat, providentiellement, réalisait la « Culture » humaine ; et dans sa force vivrait une céleste discipline... L'Allemagne s'acheminait à 1813 et à l'enthousiasme d'autres victoires. Son ambition persistait à s'orner de sophismes autoritaires et d'un mirage religieux. Plusieurs fois ainsi, sa « Culture » devait surprendre, par des résultats inévitables, l'Europe qui ne semble pas l'avoir comprise.

Hegel a « justifié scientifiquement l'énergie de l'idée allemande d'Etat », c'est-à-dire, d'après l'historien nationaliste Treitschke, « cette riche activité profitable à la culture, que pratiquait déjà depuis longtemps l'Etat prussien »[104]. Par suite Arnold Ruge voulait « lutter pour cette philosophie de Hegel telle qu'il la comprenait, " la vraie réalité, la conscience du temps, le positif authentique, le dernier résultat historique ", car " la Guerre est la Vie, et la Vie doit être " »[105]. Dès les débuts de l'Etatisme, la « culture » n'était-elle point l'apanage d'une religieuse discipline d'Etat ? A cette école s'étaient formés les fonctionnaires, officiers ou professeurs, à la fois mystiques et soucieux de l'action : car « les mêmes idées étaient exprimées par les meilleurs hommes de plume et d'épée »[106] ; et les organisateurs de l'armée « vivaient en la croyance que dans la guerre les forces morales finissent toujours par décider »[107]. Scharnhorst considérait l'armée « comme une école du peuple » ; ses collaborateurs

104. H. VON TREITSCHKE, *op. cit.*, 26. Bd., 3. Theil, p. 718.
105. *Id.*, 27. Bd., 4. Theil. *Bis zum Tode König Friedr. Wilhelms III.* 3. Aufl., 1890, p. 485.
106. *Id.*, 24. Bd., 1. Theil, p. 274.
107. *Id.*, p. 289

ont « mis de nouveau l'armée prussienne en harmonie avec la nouvelle Culture, et imprimé à l'organisation militaire allemande, à tout jamais, le caractère d'une sérieuse culture... »[108].

Ainsi s'est préparé le relèvement de la Prusse, comme le reconnaît Treitschke, avec un nationalisme clairvoyant en l'espèce. Continuons à citer ses paroles, doublement instructives : car elles confirment notre opinion sur les résultats immédiats de la Culture « pratique », et c'est un Allemand, apologiste du Germanisme, qui défend ces origines... Dans la Prusse orientale en particulier, écrit-il, « les hommes cultivés[109], notamment les fonctionnaires, étaient depuis longtemps familiarisés avec les libres théories morales et politiques, qu'avaient répandues depuis des années les deux maîtres les plus actifs de l'école supérieure de Königsberg, Kant et Kraus qui vient de mourir. » — Schön, « totalement pénétré des idées de Kant », était « à maint égard un fidèle représentant de la nature fière, libre, de la pensée féconde de la Prusse orientale »[110]; Boyen, de son côté, « était un homme de la Prusse orientale, sérieux, fermé, qui s'était assis aux pieds de Kant et de Kraus, et se trouvait aussi, comme poète, en relations actives avec la littérature nouvelle »[111]. — « Tout cela », lisons-nous plus loin, « était puisé à la source de la nouvelle Culture » : tout cela, « si fervent et pourtant calculé habilement pour les besoins politiques de l'instant »[112]. Nous reconnaissons ici le principe même du mysticisme « pratique » du XVIIIe siècle. —

108. H. VON TREITSCHKE, *op. cit.*
109. Les Initiés de l'Etatisme, cf. ci-dessus.
110. TREITSCHKE, *id.*, p. 278.
111. *Id.*, p. 292.
112. *Id.*, p. 307

Treitschke dit encore du ministre Stein, dont « la plupart des lois furent préparées dans le département provincial de la Prusse orientale » : ses pensées « étaient en contact si étroit avec la gravité morale de la philosophie kantienne et avec le sens historique de la science allemande, qui se réveillait, qu'elles nous semblent, à nous qui sommes sa postérité, comme le dépôt politique de l'époque classique de notre littérature »[113].

La nouvelle « Culture » et les débuts du Nationalisme intellectuel.

Un nationalisme intellectuel s'était fait jour en Allemagne, avec la nouvelle « Culture », dans cette période de crise et d'organisation [114].

Déjà les premiers partisans de la réaction d'Etat, les défenseurs de la discipline contre l'excessive propagation des « lumières dangereuses », opposaient en patriotes, à l'exemple de la France imprudemment libérale, une Allemagne sagement utilitaire.

113. TREITSCHKE, p. 273-274.

114. Il était préparé par toute l'agitation littéraire du XVIIIe siècle L'esprit allemand, qui manquait de maturité et n'avait encore atteint qu'une imitation superficielle de l'humanisme, fut jeté brusquement, par l'immense progrès des connaissances et le mouvement des idées qui s'ensuivit, dans un trouble violent. Se dégageant de l'influence du classicisme français, il prétendit retrouver des voies originales, alors qu'il partait à l'aventure et aggravait seulement d'anciens défauts... D'une part la résurrection de la Mythologie scandinave inspira au mysticisme de Klopstock et de ses pareils un patriotisme germanique, rétrospectif, qui préluda de fort loin à celui des Romantiques et de l'école des frères Grimm. Et, d'autre part, l'apparent rationalisme de Lessing proposait à la vanité nationale l'exemple d'un pédantisme laborieux qui est demeuré une des formes intellectuelles de la « Culture ». A ces manifestations préliminaires du Germanisme, il manquait encore l'orientation « pratique », qui fut l'effet de la crise sociale. Avec l' « Etat », la « culture » prit un sens.

Mais c'est surtout avec la Philosophie « pratique » qui faisait des fictions religieuses le divin apanage d'une discipline morale et sociale, c'est surtout dans ce mysticisme conforme à son esprit, à ses besoins, à son orgueil, que l'Allemagne voyait naître une « nouvelle période de la Culture ». « Ce serait une pusillanimité indigne de la philosophie », écrit Schelling en 1795, si elle-même n'espérait pas — avec la tournure nouvelle et grandiose qu'elle commence à prendre —, tracer à l'esprit humain une nouvelle voie..., secouer par le pressentiment de la Liberté l'esclave de la vérité objective... »[115].

D'autre part, nous avons observé qu'avec une pareille autorité mystique, on s'empare de l'Histoire et de la Nature, pour prêter à l'homme une domination providentielle sur l'univers. L'historien Herder a propagé cette version de la « religion naturelle » — théorie ondoyante qui a séduit toutes sortes d'esprits au XVIIIe siècle —, et par là il l'adapte au mysticisme volontaire de l'Allemagne. L'homme apparaît alors au centre de toutes choses, comme un « médiateur » inspiré. Le magisme exprime trop bien la tendance de ces esprits pour ne pas les séduire, sous forme d'une philosophie tout à la fois abstruse et exaltée.

En même temps, avec l'occultisme rénové, renaissait la nostalgie des songes passés, du Moyen Age, du mysticisme atavique et inoubliable. Comment ce Romantisme naissant n'eût-il pas ajouté à l'esprit national ?

De la sorte, les artisans de la « Culture » avaient été tout ensemble les artisans et les admirateurs de

115. F. W. J. VON SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder Ueber das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795. — SCHELLING, *éd. cit.*, 1. Abt., 1. Bd., p. 158.

l'Allemagne. Arrêtons-nous au dernier point et passons en revue quelques-uns de ces témoignages d'admiration qu'on se décerne. Observons d'ailleurs qu'à la faveur des idées humanitaires, ou tout au moins du cosmopolitisme d'alors, l'esprit allemand tend à voir en lui-même, tout en gardant son nationalisme, une synthèse des différents caractères nationaux, et comme l'idéal de l'esprit moderne.

Déjà, en 1764, Kant, le futur philosophe de la raison « pratique », à une date où l'Allemagne, en effet, s'abandonnait encore à l'influence de l'humanisme international, reprochait au caractère de ses compatriotes cette faiblesse « en vertu de laquelle il ne s'enhardit pas à être original, bien qu'il ait tous les talents qu'il faut »[116]. Et il apercevait chez l'Allemand une rencontre des sentiments de l'Anglais et du Français, « qu'il dépasse l'un et l'autre », en tant qu'il réunit leurs dons par l'effet d' « un heureux mélange ». Plus tard, avec l'historien Herder, l'un des promoteurs du « naturalisme » mystique ou magisme nouveau, il est question d'une âme allemande, à laquelle participerait la nature. « Puisque, d'après les idées des Américains, chaque fleuve, chaque arbre, chaque prairie a un esprit : pourquoi les chênes allemands, les montagnes et les fleuves allemands, n'en auraient-ils pas de même ? Que l'on défende l'esprit national allemand contre les calomnies, et que l'on montre par des exemples que de tout temps l'Allemagne, sans défaillance, a eu dans toutes ses classes un esprit national, en a encore un, et l'aura nécessairement pour l'éternité[117] ».

116. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764. — Kant, *éd. cit.*, 1. Abt., 2. Bd., p. 248.

117. Herder. *Beiträge zu der Neuen Deutschen Monatsschrift*, 1795. Warum wir noch keine Geschichte der Deutschen haben ? — Herder, *éd. cit.*, 18. Bd., p. 383.

Vers la même année 1795, Frédéric Schlegel déchaînait son Romantisme germanique. Un idéal de poésie philosophique et religieuse[118], qui était une forme du retour à la « nature », et se rattachait également aux théories de l'Histoire des religions, le séduisait comme une réminiscence de l'âge d'or des poètes anciens. Mais, sans aucun doute, l'Allemagne seule en recevait l'intuition : «les Français, de même que les Anglais et les Italiens, dont la poésie ne donne pas à craindre qu'ils surpassent les Allemands dans la gloire artistique, manquent d'une connaissance authentique et d'un jugement artistique de l'ancienne poésie. Pour trouver seulement la trace qui pourrait leur indiquer le chemin, il faudrait qu'ils aillent à l'école chez les Allemands : or ils ne veulent toujours pas s'y résoudre ! En Allemagne et seulement en Allemagne, l'étude scientifique et historique de l'art, et la connaissance des Grecs, ont atteint une hauteur qui doit nécessairement avoir pour résultat une totale révolution de la poésie et du sens artistique dominant »[119]. Ainsi s'affirme un Germanisme intellectuel, outrecuidant et violent. Néanmoins, c'est la tragédie française, cette « rhétorique superficielle », qui présente un intime mélange d' « inanité » et de « hideuse violence». Schlegel n'y voit qu'un « absurde mécanisme sans vie intérieure »[120]. On lui oppose un « dynamisme » allemand que nous retrouvons ailleurs[121]. — « Parmi les Germains seuls, c'était de fait pour la jeune génération », dira Treitschke,

118. Cf. ci-dessus, chap. VIII.

119. Fr. SCHLEGEL. *Ueber das Studium der griechischen Poesie*, 1795-1796. 5. Kapitel. — Fr. VON SCHLEGEL'S *sämmtliche Werke*. 2. Original-Ausgabe, 3. Bd. Wien, 1846, p. 159.

120. *Id.*, p. 158-159.

121. Cf. ci-dessus.

« florissait l'originalité du caractère personnel ; en France, ainsi raillait Auguste-Guillaume Schlegel, la nature avait généreusement étalé trente millions d'exemplaires d'un original unique »[122]. — Novalis, de son côté, prophétisait : « L'Allemagne, en une marche lente mais assurée, devance les autres pays européens »; l'Allemand travaille à une « époque supérieure de la Culture... et cette avance doit lui donner, au cours du temps, une grande prépondérance sur les autres... on dépense infiniment d'esprit... on travaille à tout, les écrivains deviennent plus personnels et plus puissants ». Enfin, c'est colossal... « On trouve çà et là, et souvent hardiment associés, une diversité sans pareille, une merveilleuse profondeur, un brillant vernis, de vastes connaissances et une riche et puissante fantaisie ». Nous avons vu ce qu'il en faut penser... Novalis célèbre encore la « puissante divination du libre-arbitre créateur, de l'illimité... »[123] : le mysticisme autoritaire de la philosophie s'est pris en effet pour un idéalisme. On nous annonce « l'intime conception d'un nouveau Messie... Qui donc ne se sent pas, avec un doux émoi, en état de gestation ? Le nouveau-né sera le portrait de son père, un nouvel âge d'or... C'est une nouvelle histoire, une nouvelle humanité », et pourtant « une universelle individualité »[124]. Le « moi » de la philosophie ne dominait-il pas l'univers ? Et Schleiermacher, le doux théologien, s'écriait, sans doute dans la passion du rêve : « En vertu de cette activité intérieure, je

122. TREITSCHKE, *op. cit.*, 24. Bd., 1. Theil, p. 311.
123. NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa* (1799), *éd. cit.*, p. 413-414.
124. *Id.*, p. 414.

prends possession du monde entier »[125]. Schelling aussi se proclamait « maître de la nature »; il invitait la volonté à soumettre toute puissance étrangère à sa « propre autonomie... »[126]. Ce délire de l'esprit a enivré l'Allemagne.

Une science « allemande » en est même issue[127]. La philosophie, développant le pragmatisme kantien, encore exalté dans le « moi » de Fichte, se définissait avec Schelling et le Romantisme comme un puissant « Dynamisme ». Si l'esprit français analyse, l'Allemand synthétise « *a priori* », dit-on. En vérité, nous avons observé une synthèse mystique de l'univers, que le « moi » réalise, ou l' « Etat ». Cette simple et violente absurdité, qui se donne pour une façon nouvelle de comprendre les choses, ou pour l'instrument d'une « Culture », gagne toutes les fonctions de l'esprit, tous les domaines.

Un second Romantisme sortit du premier, à l'entrée du XIXe siècle. De cette « fermentation », comme dira l'historien Treitschke, « surgit la grande époque des sciences historico-philologiques, qui désormais, dépassant la poésie par leur essor, passèrent pour longtemps au premier plan de notre vie intellectuelle »[128]. « Même les Romantiques originaires du Rhin, Görres, Brentano, les Boisserée — les premiers catholiques qui recommencèrent à compter dans l'histoire de notre nouvelle littérature — furent redevables du meilleur contenu

125. Fr. SCHLEIERMACHER. *Monologen*. 1800 — SCHLEIERMACHER, *Sämmtliche Werke*. 3. Abt., 1. Bd. Berlin..., bei G. Reimer, 1846, p. 405.

126. Cf. ci-dessus, chap. VII.

127. Cf. nos *Origines mystiques de la Science allemande*.

128. TREITSCHKE, *éd. cit.*, 2. Bd., 1. Theil, Bis zum zweiten Pariser Frieden, 5. Aufl., p. 309.

de leur vie à cette Culture pangermanique qui résultait du Protestantisme »[129].

Vision apologétique de la mission humaine du Germanisme.

Ce nationalisme intellectuel qui apporte aux temps modernes la révélation de sa « Culture », trouve des apôtres qui, reprenant au profit de l'Allemagne le rêve humanitaire et mondial de l'apologétique chrétienne, ne conçoivent plus l'histoire universelle des peuples qu'à la manière d'un acheminement prédestiné vers leur Evangile national.

Jung-Stilling, dans un roman messianique où l'armée du bien, partie d'Europe, conquiert quelque fabuleux monde oriental, présente déjà un Germanisme maçonnique , essence de l'Europe « initiée »[130], qui commande et organise. « L'Allemagne était leur station principale, pour cette raison, que l'Allemagne, tant par la population que pour les connaissances solides, est la mère du reste de l'Europe, si j'en excepte la Russie, la Pologne, la Hongrie et la Bohême. Même l'Italie est... à l'origine une colonie allemande. Toute découverte d'universelle étendue, en religion, en philosophie, et dans les autres arts et sciences, est d'origine allemande ; et le caractère national allemand est aussi, parmi tous les peuples européens, le mieux fait pour tout ce qui coopère à la destinée des

129. TREITSCHKE, *ed. cit.*, p. 310. — A l'époque du Romantisme, rappelons-le, il y eut néanmoins plusieurs conversions fameuses : des protestants passèrent au catholicisme, mais ils n'en attendaient en vérité qu'une image plus pompeuse et grandiose de leur société mystique idéale, et y faisaient entrer le rêve germanique de l'époque. Cf. ci-dessus, chap. V.

130. « ... il associa à chacun d'eux un assistant, qui était un Européen, un Initié... ». — Joh. Heinr JUNG'S, genannt STILLING, *Sammtliche Werke*. Neue Vollständige Ausg. Stuttgart, 4. Bd. *Das Heimweh*, 3. Theil, p. 856.

hommes[131] ». « Le destin de l'Allemand », s'écrie Schelling, pour sa part, en une vision maçonnique[132] de l'éducation humaine dans l'histoire, « ne serait-il pas l'universel destin de l'homme, en ce sens que seul il franchirait toutes les différentes étapes que les autres peuples représentent isolément, pour réaliser à la fin la plus haute et la plus riche unité dont soit capable la nature humaine ?[133] » Aussi Frédéric Schlegel recherche à travers les nations le « Verbe » impérissable de la Révélation divine. La Perse, l'Orient, les Hébreux, la Grèce défilent en ce tableau : et nous arrivons à l'Allemagne, qui synthétise le goût artistique des Italiens, la raison et la rhétorique des Français, le talent historique des Anglais, la poésie et le patriotisme des Espagnols. L'esprit germanique est le sens intérieur qui réunira ces quatre forces élémentaires en une vivante conscience. Ainsi, notre époque ressuscitera le « Verbe » éternel[134].

Le Germanisme, nouvelle religion « rationnelle » et « naturelle » de l'univers, se définit, suivant la mode du siècle, à la façon d'un ésotérisme maçonnique, d'une confrérie d'initiés qui détiendrait la « Vérité » ou la « Culture » et aurait mission d'en instruire les hommes... selon les formes de sa propre discipline.

131. JUNG genannt STILLING, *op. cit.*, p. 836.

132. Cf. ci-dessus la théorie maçonnique de l'éducation symbolique de l'humanité à travers les religions successives, chap. IX.

133. SCHELLING, *éd. cit.*, 1. Abt., 8. Bd. — *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft*, p. 13.

134. Fr. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur* Vorlesungen gehalten Wien im Jahre 1812 (2 Theil). — *Sammtl. Werke*, 2. Original-Ausgabe. Wien, 1846, 2. Bd., p. 245-247.

Epilogue. Germanisme intellectuel, Germanisme dans l'action.

Le Germanisme n'eut qu'à se développer. Il était issu d'une réaction utilitaire contre les « lumières » du XVIII[e] siècle. Enflammés par le « besoin d'Etat », les premiers organisateurs, parce qu'ils opposaient leur vouloir au progrès de l'esprit, à la civilisation moderne, eurent naturellement conscience d'une originalité singulière. Ils se sentaient déjà tressaillir d'un orgueil réaliste et national. En face de la France optimiste, confiante, trop généreuse, ils suscitaient une discipline pour qui la vérité n'était qu'une servante soumise. En condamnant la France, imprudemment amie des « lumières », ils se sentaient grandir [135]. Ils étaient l'organisation prévoyante. Que l'on supprime la Religion, où sera le sentiment de l' « obéissance ponctuelle », « quels hommes devront à l'avenir gouverner l'Etat, protéger l'Etat et obéir à l'Etat ?... *Où prendrons-nous des hommes qui se laissent employer aux plus dégoûtantes et aux plus basses besognes, qui pourtant nous sont si indispensables ?* Quels soldats ont été les Français depuis l'époque de Louis XIV, alors que les lumières et avec elles le luxe et la débauche se sont accrus ?... Le vulgaire ne doit point ratiociner, mais croire et agir » [136]. On se glorifiait de cette besogne intéressée qui sauvait l'Etat : et puis on se découvrait une mission vis-à-vis du peuple, qu'il ne fallait éduquer que par des mensonges ou d'illusoires prestiges. Avec un peu plus d'orgueil encore, et en s'appropriant tout

135. Cf. ci-dessus, chap. IV-VI.
136. *Ueber die Gränzlinien der Aufklärung*. Berlin, 1788. Im Verlag der Buchhandlung der Koniglichen Realschule, p. 60-62.

l'idéalisme du siècle, on parlait à « l'humanité ». Une « raison pratique » qui était — par droit divin — de tout temps et de tout pays [137], postulait Dieu, l'histoire, la conscience du passé, selon qu'elle en avait besoin. La discipline n'était plus seulement la force, le moyen de l'Etatisme : elle devenait sa mission. On commençait à parler de « Culture » pratique, pour le bénéfice d'une organisation d'Etat.

Il en naquit un délire intellectuel : de là sa profondeur, son opiniâtreté, et son absurdité particulière. C'est le principe d'une discipline d'Etat — brutalement affirmé d'abord, puis transformé en passion mystique — qui devint pour le protestantisme d'Allemagne, au XVIIIe siècle, une sorte de religiosité nouvelle et la parodie de l'Idéalisme moderne. Il s'arme de tout le rêve du XVIIIe siècle finissant. Il se dit l'esprit humain, et c'est pour lui commander. Il s'appelle « Culture »; et pourtant il n'est à son origine et dans son développement qu'une besogne utilitaire et violente qui opprime la vérité, et avec elle la civilisation.

A priori, ce que veut l'Etat est conforme au « besoin » des peuples, puisqu'il a mission de les éduquer. L'Etatiste Rönnberg, en 1790, disait déjà que le dogme de l'Eglise protestante, nécessaire pour la discipline, était l'expression du « besoin » populaire [138]. Et Bahrdt — qui d'ailleurs fut emprisonné pour son libéralisme — lui répondait avec une simplicité lumineuse : laissez de côté « ce fatras d'affirmations », philosophie, droit naturel, volonté des peuples, et dites brutalement mais franchement : c'est la raison d'Etat. « Aussi longtemps

137. Cf. ci-dessus, le présent chapitre.

138. J. Fr. RONNBERG, *Ueber Symbolische Bücher im Bezug aufs Staatsrecht*, 2. Aufl. Rostock, 1790.

que vous ne nous aurez pas prouvé avec rigueur historique, monsieur, que le *peuple* a exigé les Livres symboliques, aussi longtemps nous vous traiterons, à haute voix et publiquement, de menteur... Vous parlez vraiment comme si vous y aviez été, ou comme si c'était une chose de notoriété mondiale... Vous posez la question : pourquoi le peuple a-t-il senti le besoin des symboles ? Et vous répondez : pour cette raison, que les symboles sont nécessaires. Dites, si vous ne devez pas rougir de pareilles conclusions [139] ». Mais Rönnberg, représentant de l' « Etat » auquel incombe l'œuvre de discipline et de « culture », ne possédait-il pas *a priori* le sens privilégié du besoin d'un peuple, ou de la conscience d'autrui, plus sûrement que les intéressés eux-mêmes ? Cette mentalité s'adressant à l'univers, le même principe devient le droit à la domination, précisément au nom de ceux que l'on opprime. Bien plus tard, pendant une guerre, l'historien Treitschke décrétera l'intime désideratum des annexés, de par sa divination compétente. Il s'agit des Alsaciens : leur laissera-t-on le drapeau bleu et blanc, ou jaune et rouge ? — « Non, ces Allemands... ne savent qu'une chose, c'est qu'ils doivent devenir Prussiens, s'ils cessent d'être Français » [140]. Ne parle-t-il pas, *a priori*, au nom des Alsaciens ? — Et s'ils objectent leur volonté ? Comment! ils protesteraient contre leur vraie liberté dont on a le sens et qu'on leur apporte ? « Comment ? » s'écrie Treitschke, « ces garçons allemands nous en vou-

139. Carl Fr. BAHRDT, *Prüfung der Schrift des Hofraths Rönnberg über symbolische Bücher in Beziehung aufs Staatsrecht.* In Briefen. Halle, 1791, p. 52.

140. TREITSCHKE, *Was fordern wir von Frankreich ?* Heidelberg, 30. August 1870 (Preuss. Jahrbücher, Bd. 26. p. 367 ff.). — Dans : *Zehn Jahre Deutscher Kämpfe*, 3. Aufl., Theil 2. Berlin, 1897, p. 363.

draient de ce qu'on ne les force plus à apprendre le welsche ? »[141] — Et s'ils protestent encore ? Alors, n'est-ce pas au nom de leur « culture » qu'on les oblige à être Prussiens ? Devoir de civilisation ! Des Prussiens ardents, dit Treitschke, s'écrient d'un ton méprisant : « cette canaille dégermanisée n'est pas digne du nom prussien ; à de tels scrupules il n'est qu'une réponse : Noblesse oblige ![142] »

Mieux encore : l'Etat privilégié par sa forte discipline et sa « Culture » ne peut-il pas dénier à un peuple son existence même, sa conscience de peuple ? — En 1866, Bismarck, devant la Chambre prussienne, répondait à un député de la province de Posen, qui soutenait les droits de la nation polonaise : « Il a dit qu'il représente ici le peuple polonais : une telle manière de parler est contraire à la Constitution ». Bismarck prétend savoir, il affirme que les Slaves, « dans le fond de leurs cœurs, ne se séparent pas du peuple prussien ». Enrégimentés par la Prusse, n'ont-ils pas été forcés de combattre contre l'Autriche ? Dès lors, vous voyez bien qu'ils nous aiment ! La population polonaise a scellé de son sang « sa conviction qu'elle appartient au peuple prussien, et la distinction que vous avez établie artificiellement, n'existe pas dans les cœurs de ceux que vous représentez ici... »[143]. Le peuple assimilé méritait de l'être, et pour cette raison il n'est plus un peuple, bien mieux : on sait qu'il ne veut plus l'être. Et Bismarck, répondant plus tard, en séance du Reichstag, à « quelque vingt députés »

141. TREITSCHKE, *op. cit.*, p. 368.
142. *Friedenshoffnungen*, 25. Sept. 1870. TREITSCHKE, *éd. cit.*, Theil 1, p. 377.
143. *Les Discours de M. le comte de Bismarck*, vol. Ier, Berlin, Stilke et von Muyden. Paris, MM. Lévy frères. – Chambre des Députés, séance du 23 août 1866.

polonais qui « se donnent pour un peuple », parle ainsi : « Défendre ici la nationalité polonaise, vous n'en avez point le mandat, personne ne vous a donné un tel mandat... ; en toute impartialité et avec tout mon désir d'être juste, je puis assurer que cette souveraineté (la souveraineté polonaise) etait tout à fait et foncièrement mauvaise et que c'est à cause de cela qu'elle ne renaîtra jamais »[144].

Ainsi l'Etatisme de Bismarck, fort de sa traditionnelle « culture », connaît, juge et opprime au nom de cette « culture ». De la sorte, on peut toujours affirmer qu'un peuple qu'on opprime n'est pas « mûr » pour une Constitution... bien que dans ce peuple des consciences puissent répondre : « On ne veut pas que nous soyons majeurs ; nous l'étions cependant avant d'être annexés ; nous étions même un peuple bien plus avancé »[145]. — Non ! « La grande majorité des Alsaciens-Lorrains ne sont pas mûrs pour une telle faveur ; Bismarck ne les en aurait jamais trouvés dignes... »[146]. Or cette philosophie n'est point celle de Bismarck, mais de l'Etatisme d'Allemagne, tout entier. Dès le début de sa formation intellectuelle au XVIIIe siècle, il s'est défini comme le système « pratique » d'une coalition d'initiés, en face du peuple qui n'était pas « mûr » pour la vérité sans voiles, mais dont les dangereuses tendances nécessitaient l'erreur utile... « utile au peuple ». C'est en le bridant au moyen de fictions arbitraires, sous prétexte de parfaire son insuffisante culture, qu'on le tenait à la merci de l'orga-

144. *Les Discours de M. le comte de Bismarck*, vol. III. Reichstag allemand, 1re session de 1871, séance du 1er avril, p. 13-14.

145. Débat au Reichstag sur la Constitution de l'Alsace-Lorraine, Berlin, 28 janvier 1911. — *Discours de M. l'abbé Wetterlé.*

146. *Id., Discours de M. Libermann von Sonnenberg.*

nisation d'Etat[147]. Une telle mentalité, se tournant vers d'autres peuples en vertu d'un rêve mondial et « humain », invoque nécessairement la « Culture » dont elle est forte et qui manque aux autres, pour les asservir à sa loi, en leur nom, quoique contre eux-mêmes, de par sa divine mission. Ecoutons Treitschke en 1870 : « Nous, Allemands, qui connaissons l'Allemagne et la France, nous connaissons mieux l'intérêt des Alsaciens, que ces malheureux eux-mêmes, qui dans la déformation de leur vie française restèrent sans information fidèle de la nouvelle Allemagne. Nous voulons leur rendre leur propre " moi " contre leur volonté »[148].

La « liberté » véritable, n'est-elle pas la Discipline germanique ? Les Français, « barbares à demi-civilisés », asservirent les Alsaciens[149] ; les Allemands possèdent « une conception plus morale de la liberté qui a sa racine dans la pensée du devoir... »[150]. On parle d'une « liberté » qui ne serait autre que l'obéissance à la loi... à la loi définie par quelques initiés. Or la philosophie « pratique » qui rénova l'Etatisme au XVIIIe siècle, était pleine de cette absurdité mystique : la Discipline, c'était la « liberté » pour tous... car le philosophe postulait que la Loi de sa volonté fût *a priori* l'essence de toute nature humaine ; de même qu'il prenait sa « Raison » pour le Verbe divin, légiférant sur terre[151].

147. Cf. ci-dessus, chap. VI et chap. VII.

148. *Was fordern wir von Frankreich ?* Preuss. Jahrb. Bd. 26, p. 367 ff. — Dans : TREITSCHKE, *10 Jahre Deutscher Kämpfe*, 3. Auflage, Theil 1. Berlin, 1897, p. 326

149. *Id.*, p. 328.

150. *Id.*, *Luxemburg und das deutsche Reich* Heidelberg, 25. Okt. 1870; ici, p. 389.

151. Cf. ci-dessus, chap. VII.

Tout se ramène à ces fictions dominatrices. « Moi-même et mon but nécessaire », déclarait Fichte, « sommes le suprasensible »[152]. Dieu, pour Schelling, ne devait-il pas être « la substance de toute la pensée et de toute l'action, non pas simplement un objet »[153]. Or n'était-il pas entendu déjà par un Schelling ou par un Schlegel, que ce Verbe divin[154], animant les inspirés comme une magie impérative, s'incarnait chez l'Allemand, éducateur providentiel de l'humanité présente ?... Et nous lisons plus tard chez un pangermaniste : « Si je ne me trompe, une seule religion nouvelle est possible : connaître et aimer Dieu dans l'homme, seulement, certes, non pas dans l'homme naturel, mais dans l'homme régénéré... Nous ne devons pas être humains, mais des enfants de Dieu... ; non pas chrétiens, mais évangéliques : le Divin vivant en chacun de nous, incorporé, et nous tous unis en un cercle qui se complète »[155]. Le « divin » est donc descendu sur terre, dans le mage éducateur de la philosophie romantique, puis dans l' « Allemand » du pangermanisme... Œuvre de magisme, en effet : — « Je veux et par suite je crois », disait Schmid[156]. « Je veux » que Dieu soit, s'écriait chez Kant la raison « pratique ». « Dieu ne s'offre pas de lui-même », dira le pangermaniste, « mais il doit être arraché de force au ciel »[157]... Alors, si l'on appelle Dieu

152. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Phil. Journal, Bd. VIII, 1798. — J. G. FICHTE, *éd. cit.*, 5. Bd., p. 181.

153. SCHELLING, *System der gesammten Philosophie*... — SCHELLING, *éd. cit.*, 1. Abt., 6. Bd., p. 558.

154. Cf. KANT : « Le Dieu qui parle par notre propre Raison pratique »; cf. ci-dessus, chap. VII.

155. Paul VON LAGARDE, *Deutsche Schriften*. Göttingen. 1878. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, p. 53-54.

156. Cf. ci-dessus, chap. VII.

157. Cf. ci-dessus, dans le présent chapitre.

« notre allié de Rossbach »[158], c'est encore une pieuse pudeur : on pourrait le nommer, avec Arndt, « le Dieu allemand »[159]. Mais, mieux encore, le divin s'incarne dans ces volontés, et par suite, « tout Allemand qui le veut », dit le pangermaniste, « peut parvenir de plus en plus à faire apercevoir l'Evangile qui s'est fait chair en lui »[160].

C'est la volonté impérative qui évoque Dieu, elle encore qui commande au monde, et n'y trouve que sa propre réalité. Le Germanisme, produit artificiel d'une philosophique théologie d'Etat, dont la « Culture » — obscurantisme déguisé — n'est que l'ensemble des fictions voulues pour une discipline, apparaît au XVIIIe siècle et demeure constant dans l'Histoire, de par cette discipline. Déjà, avec les premiers philosophes kantiens, cette « Raison », au nom de son indiscutable privilège d'organisation « morale », s'arrogeait vis-à-vis des temps cet empire, et faisait du passé même son esclave. Hegel ne voyait-il pas cette « Raison », nouvelle incarnation du « Germanisme », « dominant le monde » et « ayant dominé » toujours l'histoire du monde[161] ? Schelling n'affirmait-il pas déjà le « plan moral de l'univers » « prédestiné par la Raison, en tant qu'elle est absolue »[162] ? Usant du même droit, pour prêter aux événements « une marche » conforme à « notre Raison », Freytag, apologiste du Germa-

158. GUILLAUME II. Discours du 24 février 1892. — Dans : *Die Reden K. Wilhelms II. in den Jahren 1888-1895*. Leipzig. Reclam. 1. Theil, p. 209.

159. E. M. ARNDT. *Geist der Zeit*. 3 Theil. London. 1813. Bei Th. Boosey, p. 449.

160. Paul VON LAGARDE *Deutsche Schriften*. Gottingen. 1878. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, p. 53.

161. G. W. Fr. HEGEL. Werke, *éd. cit.*, 9. Bd. *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, p. 29.

162. SCHELLING. *Ueber Offenbarung und Volksunterricht* 1798, *éd. cit.*, 1. Abt., 1. Bd., p. 480.

nisme, encouragera les Allemands à renouveler l'histoire du passé d'après leur « besoin ». Tentative purement apologétique, mais chargée de je ne sais quelle lourde outrecuidance, depuis que la philosophie hégélienne a germanisé la vision chrétienne de l'Histoire. Il semble maintenant, quelques guerres heureuses y ayant encore ajouté, que le privilège moral des plus forts ait droit de conquête sur l'Histoire. « C'est le droit des vivants, d'interpréter tout le passé selon le besoin et les exigences de leur propre temps »[163]. — Et puisqu'il en est ainsi du passé, que dire du présent, sinon que « l'esprit germanique est l'esprit du monde nouveau », ainsi que Hegel l'annonçait déjà[164] ? « L'humanité germanique » n'enferme-t-elle pas « le salut et la Rédemption ?[165] » Ici reparaît, et avec une hypocrite brutalité dont il est peu d'exemples, la parure « morale » de ce droit du plus fort. « Les peuples à l'entour », lisons-nous dans un ouvrage fameux sur le « Pur Germanisme », « sont ou bien des fruits mûrs, bientôt flétris, qu'un prochain orage peut secouer de l'arbre, tels que Turcs, Grecs, Espagnols, Portugais et une grande partie des Slaves ; ou bien ils sont, il est vrai, orgueilleux et joyeux de leur race, mais sénilement raffinés en leur culture[166], pauvres en leur génération... comme les Français... Qui sait si nous, Allemands, nous ne sommes pas destinés à être la

163. Gustav FREYTAG. *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, 4. Bd. *Aus neuer Zeit*. G. FREYTAG. Gesammelte Werke, 2. Aufl., 21. Bd. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1898, p. 492-493.

164. HEGEL, *op. cit.*, *id.*, p. 353.

165. Josef Ludwig REIMER, *Grundzüge deutscher Wiedergeburt*, 2. Aufl. Leipzig, Thüringische Verlagsanstalt, 1906, p. 79.

166. Rappelons-nous, en effet, que les artisans de l'Etatisme au XVIIIe siècle recommandaient de ne point « raffiner » sur la vérité, mais de maintenir la Discipline au prix du mensonge.

férule qui corrige et guérit toutes ces dégénérescences... »[167]. Alors l'on prêche, simultanément, « l'épanouissement de la force et de la culture germanique »[168]. Et l'on proclame vis-à-vis de la Pologne : « Il y a un ennoblissement de l'idée de force, une sanctification de la loi de nature, qui constitue en même temps un devoir »[169]... Etats faibles ou menacés, méditez ce nouveau droit des gens... Dans la guerre, l'Etat fort ne révélera-t-il pas par son triomphe « la Raison de l'histoire ?[170] » Et l'on invoquera le destin : « L'incorporation des nouvelles provinces en l'Etat prussien adviendra tôt ou tard, car elle réside dans la nature des choses... »[171].

Je veux: donc l'univers, Dieu, l'humanité, veulent avec moi. Et, de par la divine « raison » de notre « besoin », notre loi devient la loi des autres. « Si la conviction vient aux Prussiens, que les vieilles frontières, le vieil état de choses ne suffit plus, que la Force que nous sentons en nous a besoin de plus larges espaces et d'un libre mouvement, alors nous prendrons de gré ou de force ce dont nous avons besoin... Ceci n'est pas une menace, ce sera une nécessité pour nous et une nécessité pour ceux que nous contraignons, et ce sera pour cette raison notre bon droit »[172]. — Au centre, « notre Etat, ce que

167. Fr. LANGE, *Reines Deutschtum*, 4. Aufl. Berlin, 1904, p. 160.

168. Der Verein für das Deutschtum im Ausland und seine Aufgaben. — Dans : *Das Deutschtum im Ausland*. Berlin, Juni 1909.

169. *Das Deutschtum im Auslande*, Monatsblatt, avril 1907. — Br. CLEMENT, Liegnitz. *Was verdankt der schlesische Boden dem Deutschtum ?*

170. *Friedenshoffnungen*, 25. Sept. 1870 (Preuss. Jahrbücher, Bd. 26, S. 491 ff.); cf. dans : TREITSCHKE, *Zehn Jahre Deutscher Kämpfe*, 3. Aufl., Theil 1. Berlin, 1897, p. 377.

171. *Id*.

172. Gustav FREYTAG, *Preussen und Deutschland. Betrachtungen eines Stockpreussen. Grenzboten 1849*, Nr. 6. — G. FREYTAG, Gesammelte Werke, 2. Aufl., 15. Bd. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1897, p. 84.

nous avons de suprême sur terre »[173], « l'Etat allemand, dans lequel est Raison »[174] : l' « Etat », où le philosophe mystique réunissait la « Science » avec la Religion[175].

Il en résulte une loi : l'appétit de ces volontés. Elle s'impose à Dieu, elle s'impose au monde : Car pourquoi distinguer ? La providence nouvelle, « Raison » et « Nature »[176], s'appelle Germanisme, parce qu'il veut... Ainsi va le destin : « Du Christianisme au Germanisme »[177].

Mais on ne commande pas à la vérité, non plus qu'on ne contraint l'Idéal. Vous ne sortirez point de cette impasse : parce que vous avez arrêté votre « vouloir » à une conception de l'univers, il ne vous reste qu'à arrêter l'univers à vous-mêmes. Vous n'irez pas, librement, largement, avec la triomphante beauté de l'intelligence généreuse, au-devant des hommes. Car votre « Culture » n'est pas compréhension, mais vouloir. Alors il faut que le monde entier, que la Nature vienne à vous, ou bien vous aurez tort. Ceci vous pousse à la violence ! Il faut que le monde soit victime du Germanisme, pour que le Germanisme soit « vrai ».

173. G. FREYTAG. *Grenzboten 1870*, Nr. 41. Gesamm. W., *id.*, p. 429.

174. *Id.*, *Grenzboten 1849*, Nr. 6, *éd. cit*, p. 87.

175. Cf. SCHELLING, ci-dessus.

176. La « Culture » du Germanisme, parodie de l'Idéalisme du XVIIIe siècle, s'inspire, en sa conception de l'univers, de théories historiques de l'apologétique chrétienne (cf. chap. I et III) : elle est la nouvelle religion « rationnelle » et « naturelle » (exprimée par la volonté allemande). Voilà pour l'expansion sur le monde. Quant au système intérieur, il synthétise la triple tendance de l'Allemagne protestante, — « rationalisme » religieux, mysticisme social, Etatisme, que les artisans de l'idéal « pratique », au XVIIIe siècle également, ont étroitement combinés au profit d'un terme : l'Etat (cf. chap. VII et IX, et la longue préparation aux chap. IV-VI; cf. aussi les 1res pages du chap. V).

177. Cf. ci-dessus, dans le présent chapitre.

CONCLUSION

Nous avons présenté l'Histoire d'une formation monstrueuse, née du monde moderne et entretenue à ses dépens. En établir l'origine, le sens et la valeur, c'est libérer l'esprit de cette illusion naturelle que produit la masse obscure d'un système étrange et complexe, qui prend les aspects d'une « Culture », d'une Religion, d'un Etat.

Le Germanisme procède d'une confusion singulière des domaines de l'esprit. Sa « vérité » n'est qu'intérêt ou ambition. Tout autre est la Vérité humaine. Parler d'elle, c'est parler de la civilisation.

D'abord, elle met sa clarté dans l'esprit lui-même, lorsqu'il apprend à n'y rien mêler qui l'égare. La première et essentielle conquête de la Science est d'attribuer à la raison ainsi éclairée la connaissance du monde, connaissance toute progressive, certes, et bien relative à l'homme, mais dont il est sage, c'est-à-dire scientifique, de se contenter. Cette œuvre de discernement intellectuel forme le plus bel apport de l'esprit grec dans l'humanité. Les causes surnaturelles ne sont des causes que dans la fiction des poètes ; quand on a parlé de l'existence des dieux, on n'a rien expliqué : ce qui d'ailleurs n'empêche point d'y rêver avec grâce, parce qu'elle prête aux sentiments nobles, au respect, au goût des

formes idéales, et qu'elle élève parfois la volonté au-dessus des circonstances. De comprendre nettement quel est le rôle et le prix d'un idéalisme, on lui confère une belle pureté, qui se ressent de l'indépendance même et de la pureté de l'esprit de science. Aux époques reculées, on ne le soupçonne pas : savoir et sentiment restent confondus, dans ces ténèbres qui font la barbarie. Au contraire, le généreux sens de la vérité — généreux parce qu'il engendre sans cesse la connaissance et l'intelligent progrès —, c'est le sens universel où peut se rencontrer l'univers qui pense : accord des intelligences devant l'observation quand elle sait être précise, accord des individus, accord des nations. Car l'humanité, si elle évolue, néanmoins n'est susceptible que d'une seule notion de la science objective, qui mérite le nom de vérité : ce qui varie à cet égard, ce sont les fausses hypothèses, les théories d'un temps, illusions qui dupent parce qu'elles n'étaient pas la vérité ; mais la vérité elle-même, et sa recherche patiente à travers les systèmes et les erreurs qui passent, en ce sens, la vérité est éternelle... Ainsi la civilisation grecque, obscurcie plus tard par des siècles de moyen âge, s'est réveillée chez nos pères à l'époque moderne, servie par le même goût de l'observation précise et du beau langage clair. Cette vue de l'Histoire réconforte et instruit : le Moyen Age, ou bien tous les systèmes d'erreur, sont des malaises d'un temps, dont l'humanité se guérit de même qu'on revient à la lumière du jour. Répétons ces perpétuels principes, qui nous aidèrent à juger le Germanisme : une intelligence

indépendante, et un bel idéalisme, ont marqué toute civilisation.

La clarté est le prélude d'une harmonie. L'Intelligence, affranchie d'une occasion constante de trouble et d'erreur, devient alors l'éducatrice naturelle du sentiment, et de l'action.

Elle est en effet la vigilance qui instruit et protège. Aveuglement barbare, si elle n'est pas ; désorganisation décadente, si elle n'est plus. Elle désigne aux hommes et aux peuples la réalité qui les entoure, et leur inspire les justes résolutions. Elle leur donne, avec la vraie culture clairvoyante, l'énergie de la maintenir. Car, s'il faut mieux définir la Civilisation, nous dirons qu'elle apprend à aimer et vouloir avec une intelligence plus haute.

René Lote.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

PREMIÈRE PARTIE

Les causes d'une Evolution intellectuelle : l'Histoire des Religions au XVIIIe siècle.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

Pages.

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

Imp. OBERTHUR, Rennes-Paris (5177-13).


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 05 02 09 019 4